चैतन्य की यात्रा

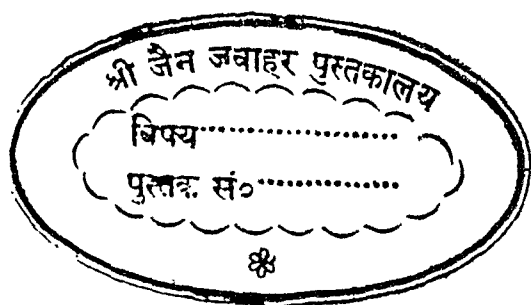
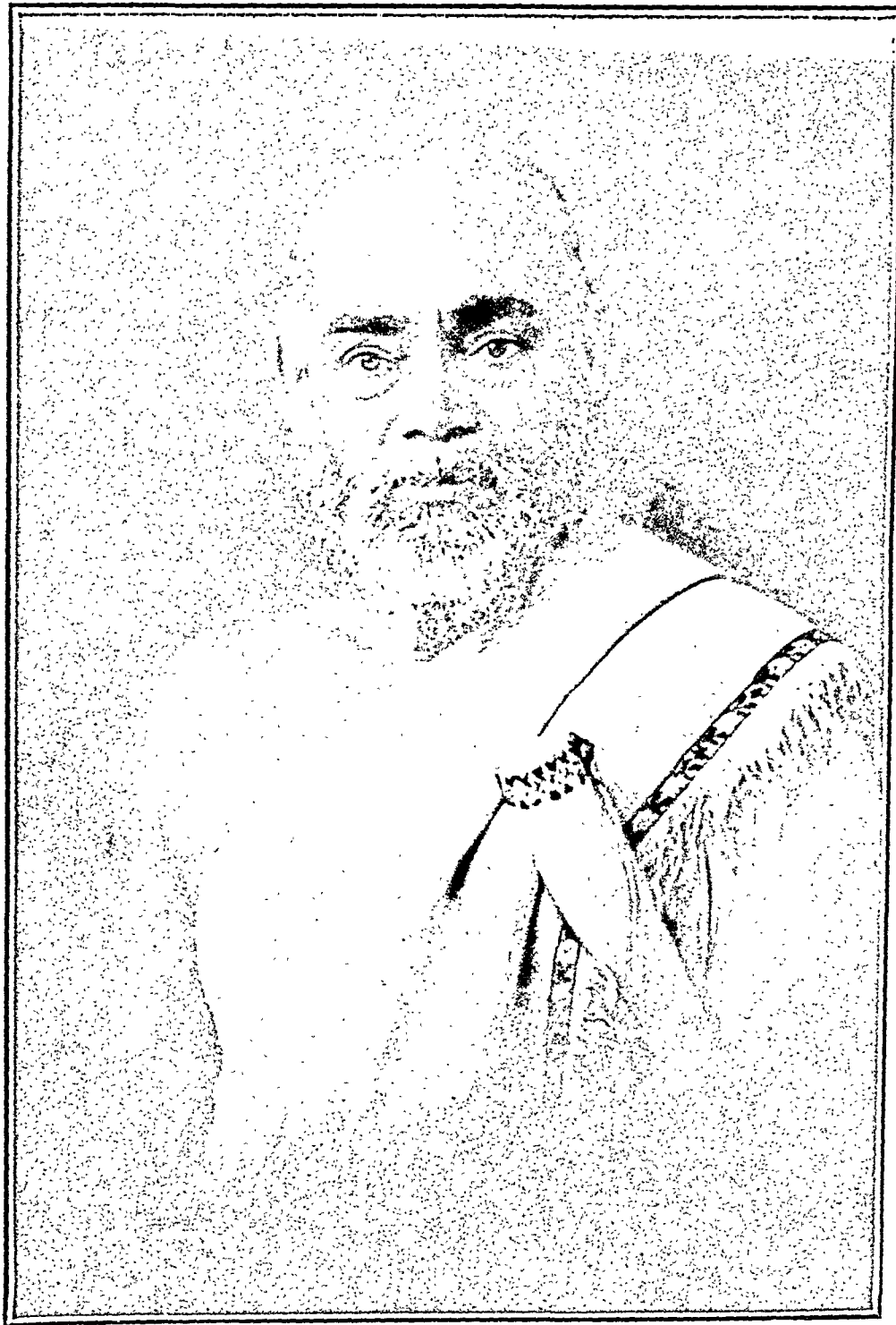
आचार्य श्री रामलालजी म.सा.

વડોદરા–શિયાપુરામાં, લુહાણામિત્ર સ્ટીમ પ્રિં. પ્રેસમાં, વિઠ્ઠલભાઇ આશારામ
ઠક્કરે, તા. ૧૫–૩–૨૦ ના રોજ પ્રકાશકને માટે છાપી પ્રસિદ્ધ કર્યું.

PUBLISHED BY

Abhayachandra Bhagavandas Gandhi. Bhavnagar.

Printed at:—

The Luhana Mitra Steam P. Press by V. A. Thakkar
for the publisher on 15-3-1920.

शास्त्रविशारद—जैनाचार्य श्रीविजयधर्मसूरि,

ए. एम. ए. एस. बी.

Shāstra Vishārada Jainachārya **Shri Vijaya Dharma Suriji.**

इष्ट-दर्शनम् ।

ये गीयन्ते सकलसमयज्ञत्व-सत्संयमाभ्या-
मेतद्देशैः परजनपदैः कोविदैरग्रगण्यैः ।
सत्याध्वानं प्रथयितुमहोरात्रमुधम्यते यै-
रेते जैनाम्बरदिनकृता धर्मसूरीश्वरास्ते ॥

—ग्रन्थकर्त्ता ।

To

Shāstra Vishārada Jainācharya

SHRI VIJAYADHARMA SURI

A. M. A. S. B.,

Who is well-known for his strenuous efforts
in awakening interest among Western
Scholars for Jain philosophy and
religion, in enlightening
various parts of India and
in inspiring the spirit of
peace and universal
brotherhood,

This work

is most humbly
and worshipfully

Cut of holy reverence and pure devotion

by

His humble disciple

Muni Nyayavijaya.

सार्वभौम-सिद्धान्तः।

श्रीमहावीर-प्रवचनम्।

" पुरिसा! सच्चमेव समभिजाणाहि।
सच्चस्स आणाए से उवट्ठिए मेहावी मारं तरइ "।

(आचारांगसूत्रम्।)

" पभू दोसे निराकिच्चा न विरुज्झेज्ज केणइ।
मणसा वयसा चेव कायसा चेव अंतसो " ॥

(सूत्रकृतांगसूत्रम्।)

" पगडं सच्चंसि धितिं कुव्वह।
एत्थोवरए मेहावी सव्वं पावकम्मं झोसइ " ॥

(आचारांगसूत्रम्।)

" अप्पणा सच्चमेसेज्जा मित्तिं भूएसु कप्पए "।

(उत्तराध्ययनसूत्रम्।)

" आसंवरो य सेयंवरो य बुद्धो य अहव अन्नो वा।
समभावभावियप्पा लहइ मोक्खं न संदेहो " ॥

(महावीरभक्त-जैनाचार्यः।)

कृतज्ञता।

विश्वं खल्विदमुज्ज्वलं नरवरैर्यैरत्र जेगीय्यते
[1]ठस्वान्तो ममताभिसन्धिरजसा भाषेऽहमुच्चैस्तराम्।
लब्धस्तत्र पदं सकोऽपि पुरुषो ग्रन्थेऽत्र साहायकं
दाता यः [2]स्वत उत्तमेन मनसा [3]जैनेतरोऽपि स्वतः ॥१॥

स स्वं नामकमाग्रहार्थितमपि ग्रन्थेऽत्र नैवार्पयत्
[1]ठात्माऽऽत्मस्तुतिवाञ्छया वितरिता गुप्तं सदा प्रायशः।
को विद्याद् न तथापि नामकमिदंश्लोकद्वयाद्यक्षरै-
रस्य प्रौढधियो मुमुक्षुमनसः शान्ताकृतेः श्रीमतः ॥ २ ॥

—“ આ વિશ્વ જે સજ્જનોથી ઉજ્જવળ ગવાય છે, તેઓની અંદર, અપક્ષપાતથી કહેવું જોઇએ કે, તે પુરૂષે પણ સ્થાન મેળવ્યું છે, કે જેઓ જૈનેતર હોઇ કરીને પણ આ આખા પુસ્તકના આર્થિક-સહાયક બન્યા છે. છતાં તેઓએ પોતાનું નામ, આગ્રહથી અમે માંગ્યું છતાં પુસ્તકમાં જોડવા દીધું નથી; અને ઘણા ભાગે તેઓ ગુપ્તદાન આપવામાંજ પ્રવૃત્તિ કરે છે. તથાપિ આ બે શ્લોકોની આઠ લાઇનોના પ્રથમ પ્રથમ અક્ષરો મેળવતાં તે-પ્રૌઢબુદ્ધિશાળી, મુમુક્ષુચિત્ત, શાંતાકૃતિ, શ્રીમાન્‌નું નામ અજાણ્યું રહી શકશે નહિ.”

—પ્રકાશક.

---

१ रहित। २ द्रव्यतः। ३ जैने धर्मे (नैमित्तिकी सप्तमी) तरति, इत्यप्यर्थः।

प्रस्तावः ।

इदं हि सर्वेषां विदितम्— सर्वेऽपि प्राणभाजः सुखायैव स्पृहयन्ति चेष्टन्ते च । किं पुनरत्र कारणम्—प्रयतमाना अपि तदर्थं तद् नाप्नुवन्ति ? । महान् खल्वयं प्रश्नो महतो विचारानपेक्षते । यदि च कश्चिद् एवं वदेत्— "दृश्यन्त एव पृथिवीपीठे तथाविधाः श्रीमन्तो विद्वांसो यशस्विनो वा सुखिनः," न तर्हि तदीया मतिरभ्रान्ता । शोक–परितापेन समग्रसंसारवर्त्तिनां शरीरिणां व्याप्तत्वात् । न चोग्रशोकतापसम्पृक्ताः सुखकणा भवन्ति सुखम् । वस्तुत ऐन्द्रियकविषयानुभवजनित आह्लादः परितापमयत्वात् संक्लेशानिबन्धनत्वाच्च सुखमेव नार्हति भवितुम् । तस्मात् श्रीमत्त्वादिभिः सम्भाव्यमानाः सुखिनो न सन्ति सुखिनः, इति प्रतिपत्तव्यम् ।

कस्यापि वस्तुनः संसाधनं तत्–तत्कारणस्वरूपपरिचयं तदनुकूलप्रयत्नं च विना न भवतीति सुप्रसिद्धम् । एवं च सुखस्यापि लाभः, तत्–तत्कारणस्वरूपपरिचय–तदनुकूलप्रयत्नत एव सम्पत्तुमर्हतीति सुप्रतिष्ठितम् । अथ परिभावनीयम्—संसारप्रपञ्चवर्त्तिनो देहिनः सुख–तत्कारणज्ञान–तदनुकूलप्रयत्नशालिनः सन्ति नवा ? । विचारमार्गप्रहितेन चेतसा शक्यतेऽवधारयितुम्— जगदिदं वास्तवसुख–तत्कारणपरिज्ञानात् पराङ्मुखं तदनुकूलप्रयत्नाच्च दूरीभूतम् । इदमेव च कारणं यद् न लभन्ते सुखसम्पदं तदर्थिनस्तदुद्योगभाजोऽपि ।

ये च "सुखं किंस्वरूपम् , का च तत्सम्पादनपद्धतिः" इति यथावत् समवगच्छन्ति, ते विना तत्र यथात्मशक्ति प्रयत्नं कर्त्तुं न शक्नुवन्त्यवस्थातुम् । अतः प्रथमतः सुख–तत्साधनपरिज्ञानमेव प्रथमसाध्यतया दृष्टिसमक्षमुपातिष्ठते ।

एतत्परिज्ञानायैव हेतवे अयं ग्रन्थ उपनिबद्धः । न च तात्त्विकसुखस्योपदर्शनम्, अतात्त्विकसुखस्य, तत्प्रयोजकविषयाणां तत्सम्बन्धिनां राग–द्वेष–मोहानां तत्संसर्गवतश्च व्यवहारप्रपञ्चस्य वैगुण्यपरिदर्शनेन विना शक्यत कर्त्तुम् । अतोऽनादिसम्बन्धवतां सुखपरिपन्थिनां नैर्गुण्यप्रदर्शनमत्र ग्रन्थे महता विस्तरेण कर्त्तुमुचितममंसि । नहि अस्मद्गाढसंसृष्टानां सुखस्य प्रतिबन्धकानां दुष्टत्वभावनमन्तरेण शक्यते तत्सम्बन्धो व्यपनेतुम् । एवं च, "आत्मनः स्वरूपावस्थानं सुखम्" तत्साधनं

च " आत्मसाक्षात्कारकव्यापारलक्षणो योगः " इत्येवं सुख–तत्साधने अस्य ग्रन्थस्य मुख्यतया प्रतिपाद्यविषयौ वेदितव्यौ ।

सहसा "सर्वे संन्यस्यन्तु" इत्येवमर्थकं तात्पर्यं नाशङ्कनीयमनेन ग्रन्थेन । ये हि वशीकृतेन्द्रियग्रामाः प्रौढपौरुषा मनस्विनो भवन्ति, त एवार्हन्ति समधिरोढुं संन्यासमार्गम्; तदन्ये तु संसारवासे (गृहवासे) वसन्तोऽपि शक्नुवन्त्येव यथायोगं कल्याणमार्गमभ्यसितुम् । एवं चेदमेवैदम्पर्यमनेन ग्रन्थेन विदांकुर्वन्तु– कस्याञ्चिदपि दशायां (गृहवासदशायामपि– व्यवहारकर्मकरणेऽपि) न युज्यते अध्यात्ममार्गो विस्मर्तुम् । कस्यामप्यवस्थायां सर्वोऽपि स्वयोग्यतामनतिक्रम्य आत्माभिमुखव्यापारेऽवश्यं यतेत, इत्येवमर्थकमुपदेशरहस्यमयं ग्रन्थः प्रकटीकरोति ।

अनेनातिसङ्क्षिप्तेन श्लोकात्मकेन ग्रन्थेन यथेष्टरीत्या वाचकानां बोधपूर्त्तिमसम्भावितवान् **गूर्जर**भाषा–विवरणमपि निर्माय ग्रन्थेन सह संयोजयामि स्म ।

अस्य ग्रन्थस्य '**अंग्रेजी**' भाषायामनुवाद–विवरणाभ्यां समलङ्काराय 'भावनगर'वास्तव्यैः स्वप्रान्तसुप्रतिष्ठितगौरवविद्वद्भिख्यातैर्भवप्रपञ्चनिर्विण्णचेतोभिर्मुमुक्षुमनोभिर्विद्वद्वरैः " श्रीयुत **मोतीचंद झवेरचंद म्हेता फर्स्ट आसिस्टन्ट मास्तर हाइस्कूल भावनगर**–महाशयैः" प्रचुरसमयभोगेन प्रतिकूलसंयोगान् सहित्वाऽपि निसर्गस्निग्धहृदयपूर्वकं यत् प्रयस्यते स्म, तत्र उद्गारान् प्रकटीकर्तुं प्रमोदानुभवनिलीनस्य मम मनसः क इव सम्भवेद् अवकाशः,अन्यत्र कुशलाशीर्वादात्!!

तदेवमेष लघीयान् यत्नः पवित्राऽऽशयजनितत्वेन सफलीवभूवानपि परप्रबोधकतया सफलीस्तात्, इति–

आशास्ते—

ग्रन्थकर्त्ता ।

Preface.

Nyāyatirtha Nyāyavishārada Munimahārāja Nyāyavijayaji is the author of this valuable sanskrit work 'Adhyātmatattvāloka.' The work being full of spiritual thoughts, is useful to men of diverse religions. Its style is lofty, smooth, natural and forcible. He expressed his desire that I should undertake to translate it into English and add explanatory notes for the benefit of the Jains and the non-Jains. The circumstances had been such as would hardly have permitted the task, but in spite of them, I yielded to the suggestion of the Munimahārāja. Fate had already dealt a crushing blow to me in my declining age by taking away my only son; the wound was hardly healed–I am afraid it is beyond cure–when a fresh blow was struck in the removal of my grandson. The careers of these have been very briefly sketched out further on. Without dilating on personal worries, I may say, it was such circumstances as these that at first made me hesitate to take up the work; but at last I consented to do it, as I thought it would provide me solace in my sorrows–as it actually did–and as a Jain, it was a duty incumbent on me to contribute my humble share to the work of propagating true knowledge of Jainism in the world. There are many misconceptions about Jainism among the non-Jains. To remove them is the chief object with which notes, &c, are published. In preparing them, I have had to draw on many Jain standard works and English editions of some of them.

There are many difficulties in compiling such a work. In the first place, the subject-matter is too abstruse to be easily comprehended by the ordinary man. One has to wade through a sea as it were before one can get to its end. The

Metaphysical theories and the Logical conceptions involved therein, and the peculiar doctrine of Karma are all special to Jain philosophy. Sages have written volumes to explain them. Moreover they are based on personal experience and self-realisation by these old authors, which is wanting in my case. Therefore to translate their experience in mere words by one who lacks it is a task well-nigh impossible. However, relying on the correctness of the theory of the Jains and having sought the aid of the ancients and the moderns I set myself to do the work and I shall feel amply repaid if thereby one ray of truth about Jainism illuminates the mental vision of the reader.

I owe my sincere thanks to some friends who have helped me in different ways in preparing my notes and translation. My special thanks are due to Mr. Tribhovandas Kalidas Trivedi, Dewan, Bhavnagar State and to Mr. A. J. Sunawalla, B. A , LL. B., for useful discussions, criticisms and valuable suggestions;to Mr. Framji Kharsedji Coachbuilder for the life-sketch of my grandson, Prataprai Lallubhai and for practical suggestions and to Prof. H. B. Bhide, M. A. LL. B, who has very kindly and keenly gone over all the notes and English translations; and I should add here, but for his generous and arduous co-operation and help, I should not have been able to place this work confidently before the public.

I should be wanting in duty if I omitted here to thank the Hon'ble Mr. Lallubhai Samaldas Mehta, C. I. E, who very kindly drew my attention to several inaccuracies of spelling in the early part of the text. I should also thank Messrs. M. G. Kapadia, B. A., LL. B., Solicitor and P. K. Kapadia, B. A., LL. B., for having gone through the notes on the chapter on Drishti and Introduction respectively and to Mr. V. K. Patel, M. A., for his help to me in translating some portion of the work.

It is gratifying to note, a non-Jain gentleman who solely bears all the expenditure of the publication of this work, prefers to remain *incognito,* and the best and grateful thanks of ourselves, the reading public and the Jain community are specially due to him.

I acknowledge my indebtedness to the authors of different works such as Key of Knowledge, Epitome of Jainism and Jain-Dristiye Yoga which I consulted and from which I derived useful help as to ideas and the renderings of technical phrases. I also referred to Yogashāstra, Yogadrishtisamuchchaya, Jnānārnava, Jainism, Outlines of Jainism, Study of Jainism, Nyāyāvatāra, Nayakarnikā, Practical Path, notes on Jainism, Arya, &c., and my thanks are due to their authors. I am also grateful to the several Jain and other institutions for having placed their works freely at my disposal.

I crave the indulgence of readers for spelling-mistakes, as the proofs could not be available for correction more than once.

My work lays no claim to originality and comprehensive treatment of all aspects of Jainism. All the ideas have been given expression to by the venerable sages of bygone times, in the clearer and more convincing terms. Mine is the task of a carrier; the beautiful things are there, and I only bring them near to the reader. The flaws and imperfections which may have crept in are solely due to my defective workmanship and I earnestly pray that the reader may not thereby be prejudiced against Jainism.

M. J.

A short biographical sketch* of Mr. Lallubhai Motichand Mehta, B. A. LL. B.

(By Prof. T. P. Trivedi, M. A. LL. B. D. J. Sind College.)

" Not to no end he lived, though short his day,
Not fruitless all those weary weeks of pain,
Early matured for heaven, he pass'd away
Nor death he dreaded, when to die was gain."

—Thomas Hill—

" The highest object of life we take to be to form a manly character, and to work out the best development possible of body and spirit—of mind, conscience, heart and soul. This is the end; all else must be regarded as the means. Accordingly that is not the most successful life in which a

---

* It is one of the saddest ironies of fate for me that at a time when I should have expected to enjoy the pleasurable company of my dear friend Lallubhai, and to derive the benefit from his cheerful conversation and sage counsel, I am called upon to discharge the sorrowful duty of writing down a biographical sketch of his short but noteworthy career. In preparing this slight sketch of a grievously short but highly illustrious career, I have derived considerable information from the members of the family of the deceased, and much valuable assistance from the opinions regarding Lallubhai's character given by men of high respectability and position in life. I am particularly obliged to the Hon. Mr. Lallubhai Samaldas Mehta, C. I, E, and to Mr. Gulabrai G. Desai, B. A. LL. B. the leading pleader of the Bhavnagar Bar, for the keen interest which they have taken in this sketch while it was getting ready, and for their valuable suggestions and advice.

man gets the most pleasure, the most money, the most power or place, honour or fame, but that in which a man gets the most manhood, and performs the greatest amount of useful work and of human duty."

—*Smiles.*—

Mr. Lallubhai M. Mehta was born in Bhavnagar on the 19th October, 1880. He belonged to a highly respectable and ancient Jain family which has made Bhavnagar its home ever since its migration to this place from Palitana, more than a hundred years ago. Mr. Motichand, the father of Lallubhai, possesses all the qualities which go to make a successful pleader, and had he only chosen to accept Law as his profession after passing his Law Examination in 1894, he would have, by this time, made his name as one of the foremost pleaders of the Bhavnagar Bar; but circumstances willed it otherwise, and he decided to spend his life in the less boisterous and lucrative but more unassuming and sacred profession of a school master.

From his very childhood Lallubhai gave promise of a distinguished after-career, and his germinal qualities found a a congenial field for rapid development under the fostering and guiding care of the father, who spared no efforts on behalf of his beloved son. The child rapidly picked up his lessons in elementary education nor was the religious education of the boy neglected and the precocious young student at a very early age, imbibed all the religious ideas and practices of the family. After an uninterrupted and brilliant career first at the Local Gujarati School and subsequently at the Alfred High School, Bhavnagar, Lallubhai passed his Matriculation Examination in 1897. The Previous and Intermediate Examinations were passed from the Samaldas College in 1898 and 1899 respectively, and Lallubhai succeeded in securing a college scholarship on account of his high rank at the Previous Examination. By his successful career, obliging

manners, good behaviour towards his fellow-pupils and obedience and respect towards superiors, he won the love and good-will of all he came in contact with. The professors of the College under whom he studied had a very high opinion of his attainments and general capacity as a student.

But the brilliant academic career of Lallubhai was unfortunately greatly interfered with owing to his serious illness when he was a student in the B. A. class. Inspite of every possible care and expert medical advice, the illness persisted in its course and all idea of study had to be abandoned for some time. Mr. Motichand, on account of his sweet and obliging nature and winning manners, has been able to build up a very vast and enviable circle of intimate friends from amongst persons, belonging to the official and professional classes. Some of these belonged to the highest social status and on account of their sympathy for the family they sent pressing invitations to Lallubhai for a change of air. In response to the wishes of the sympathisers, Lallubhai stayed for some time as a member of the family with Mr. Manishanker G. Bhatt, B. A; LL. B. then Dewan of Mangrol, with Mr. Panachand J; Mehta, B. A. (Deputy, Assistant Political Agent) at Rajkot; the late Mr. Muljibhai K. Mehta, L. C. E. (Assistant Engineer, B. G. J. P. Railway) at Jetalsar, with Mr. Kalidas K. Sheth (then Judge) at Jetpur. When Lallubhai went to Bombay in 1904 for his B. A. Examination, the Hon. Mr. Lallubhai Samaldas noticing his ill health pressingly detained him for more than a month for the improvement of his health and kindly made all arrangements for medical aid. The enlightened company of these gentlemen had a very elevating effect on the formation of his character. Needless to say, that all these gentlemen did their very best on behalf of the patient and studiously attended to all his wants with more than paternal solicitude. The good effect of their kind efforts was gradually obvious, for Lallubhai considerably

improved in health, resumed his studies and successfully passed the B. A. Examination in 1905.

Lallubhai had natural aptitude for legal study as he had inherited all the qualities of a sound lawyer. After passing his B. A. Lallubhai naturally thought of prosecuting his studies for the LL. B. Examination. His Highness, Maharaja Sir Bhavsinhjee, K. C. S. I., was graciously pleased to confer upon him a scholarship of Rs. 20 per month as a special case. Lallubhai joined the Government Law Class in January 1906. He found the study of Law highly congenial to his temperament and successfully passed the final LL. B. Examination in 1907 at the very first attempt.

Immediately after passing his Law Examination Lallubhai was placed by his father under Mr. L. A. Shah, M. A; LL. B. (now the Hon. Mr. Justice Shah) with the view of gaining some insight into the actual working of the Bombay Law-Courts. At the request of his father he was also allowed by Mr. G. R. Lowndes, Bar-at-Law (now the Hon. Sir. Lowndes, the official member of the Supreme Council) to attend to some of his cases. While he was merrily passing his time in the enlightened company of these legal luminaries and of other learned members of the Bombay Bar, attending the High Court and strengthening and consolidating his legal knowledge, His Highness the Maharaja Saheb of Bhavnagar was pleased to appoint him in May 1908 to the post of an attache to the Chief Judge. While yet a probationer in the Judicial Service, Lallubhai was temporarily entrusted with the onerous duties of the City Magistrate and he succeeded in securing the good wishes of the people and high opinion of his superior officers. Lallubhai afterwards served in the capacity of a Judge at Lilia, Umarala and Botad. He studied and grasped the facts of all the cases with great penetration and deep insight. The higher Judicial Officers of the State have, one and all, borne testimony to his high qualities as a fearless, independent and upright judge.

Lallubhai was easily accessible to the people and he took part in various local activities started for their moral, intellectual and social progress. He performed the opening ceremony of the English School at Umarala in 1912. Subsequently when the school was handed over by its founders to the state authorities for management, Mr. Kaushikram V. Mehta, B. A. the Director of State Education, Bhavnagar, referred in very appreciative terms to the help and guidance which the school had received from Lallubhai. Even to this day the school is closed on the anniversary of his sad death in the memory of the departed promoter of the institution. When in 1912 the province was in the throes of a severe famine, Lallubhai personally attended to many of the famine relief measures in his own local area. In short he rendered himself very popular owing to his generous and obliging nature, untiring energy and devotion to duty.

Now we come to the last and most unfortunate phase of his short but glorious career. In the month of August 1912 Lallubhai was once more attacked by a serious illness and though all that was humanly possible to secure a cure, was done, the life could not be spared. All the friends and sympathisers of the deceased and of his father tried their hardest in securing medical advice and rendered valuable services out of sheer love for the family and the personal interest they took in Lallubhai's speedy recovery. Sheth Ratanjee Virji, on coming to know that Dr. Burjorjee (the retired Chief Medical Officer, Bhavnagar) recommended the patient for a change of air, very generously placed his fully furnished bungalow at the disposal of the family. The Officers of the State as well as the leading citizens visited the family from time to time studiously anxious to know how the patient was faring. Even Their Highnesses the Maharaja Saheb and the Maharani Saheb of Bhavnagar were gracious enough to call upon the family several times and they generously placed expert medical advice at the disposal of the patient. His Highness the Maharaja

Saheb was also kind enough to send for the services of Major W. M. Houston, M. B., D. P. H., Agency Surgeon, Kathiawar and to order a medical officer of the State to accompany the patient to Bombay. No words can adequately express the most sincere gratefulness of the family for all that His Highness who is so well known for his kindness and generosity, was pleased to do on behalf of the patient. But in spite of all these efforts the illness went on increasing and Lallubhai had to be removed to Bombay, where he was at the pressing request of Mr. Motichand G. Kapadia, B. A, LL. B., Solicitor, lodged and nursed in his own house. Sheth Narottamdas Bhanjee, Mehta Chatrabhuj Bhaichandbhai, the Hon. Mr. Lallubhai Samaldas, C. I. E, and the Hon. Mr. Justice L. A. Shah and others had the kindness to call upon the patient from to time to time and to inquire about his health. The highest medical authorities were consulted and their advice was availed of. Finally a surgical operation was performed by Colonel A. Street, M. B., I. M. S., Senior Surgeon, but all this unfortunately proved of no avail. The cruel hand of Death ultimately triumphed and Lallubhai succumbed to his mortal illness on 4th December 1912.

The funeral ceremony of the deceased was attended by a host of friends and sympathisers. Condolence letters and telegrams from highly eminent personages poured in very large numbers. The Mahajan of Umarala, the leading citizens of Botad, Sihor and Bhavnagar, all the officials of the State as well as Mr. Ranchhoddas V. Patwari (Dewan of Gondal), Sheth Jamanadas Bhagubhai of Ahmedabad and others were good enough to personally call upon the family and to express their sorrow for the sad bereavement.

Lallubhai's marriage had taken place in 1894. He died leaving behind him his aged parents, widow, son and daughter to mourn his loss. But it is an additional instance of the cruel irony of fate that the only son of the deceased who

was the chief source of main consolation to the family after his sad death, suddenly passed away, leaving the whole family engulfed in sorrow and lamentation. This boy was of a highly precocious nature and intensely religious in his temperament from his young age. May his soul rest in peace.

Thus was abruptly terminated in its very prime a distinguished career which was giving distinct promise of its future greatness. Lallubhai can not be said to be a great man in the sense in which the term is ordinarily used nor was he a very rich man; nor was it his lot to serve in the capacity of a very high officer of the State owing to the premature and sudden termination of his career; he led an extra-ordinarily simple life. But it is these simple lives that really count in this world. One notable characteristic which Lallubhai possessed in a remarkable degree, was his organizing capacity. He was invariably entrusted with some organisation work on the occasions of the various College Social Gatherings. When studying for his B.A. Examination in the Bhavnagar Jain Boarding, the junior students looked him for help and guidance in all cases of difficulty; in fact he did the informal work of the Superintendent of the Boarding while prosecuting his studies. He was equally enthusiastic in the management of the Lalbag Boarding House when he was studying there for the L.L.B. Examination. He also took an active part in all communal activities. When the 6th Jain Shvetamber Conference was held in Bhavnagar, he purposely came some days earlier from Bombay and did a good deal of active work in organizing and training the corps of Volunteers in conjunction with Sheth Narottamdas Bhanjee, a highly energetic citizen of Bhavnagar.

Inspite of such varied activities, Lallubhai was very unassuming and unostentatious in his demeanour. When he passed the L.L.B. Examination, it was with great difficulty and after a weary waiting of no less than six months that he

could be persuaded to accept an address from the Jain Dharma Prasarak Sabha. The presentation of this address was presided over by Mr. Tribhovandas K. Trivedi then acting Dewan. Sheth Mansukhbhai Bhagubhai, Sheth Chimanlal Lalbhai the Nagarsheth of Ahmedabad and other Jain luminaries graced the occasion with their valuable presence. Effective and highly eulogistic speeches referring to Lallubhai's qualities of head and heart were made by Messrs. Kunvarjee Anandjee, Muljibhai and many others. Lallubhai gave a fitting reply in his characteristic humble manner, stating that such addresses were best given not at the beginning of a man's career but at the end of his career; that he looked upon the address as enormously increasing his responsibility in life and that in the present case his responsibility would be all the greater, as the address was delivered within the sacred precincts of the Jain temple before the inspiring presence of Gods.

Lallubhai used to hold very strong and enlightened views on some of the Social usages of the present age. He used to condemn the custom of early marriages, saying that it shattered the youth and spoiled the manhood of society. He was a very staunch advocate of foreign travel and used to deplore the backward state of the female education. But while ardently longing for the welfare of his countrymen, he never allowed himself to indulge in any excesses of either opinion or actions, but was always moderate in his views and he strongly deprecated mischievous clamours. He was for adopting the line of least resistence and for carrying as far as possible, the representatives of the orthodox party with him in matters of social reforms; moreover he disliked the idea of all reforms being introduced according to the Western views of social reforms. He had a proper regard for some of social and religious institutions of his caste and country and so, he always had an eye to the unsullied maintenance of the go[od] parts thereof. He was in short for reconstructing society [on] the ancient basis of social and moral culture as also c

firm foundation of plain living and high thinking. His opinions, therefore, obtained a careful and favourable hearing from the elders, and had he lived longer he would have succeeded in promoting the cause of social and religious reforms in a very satisfactory manner.

Lallubhai was also of a very jovial disposition and sweet manners. He treated with uniform kindness and courtesy the members of the Bar appearing before him. With all this he was intensely practical in his ways and actions, and it was always a pleasure to learn his advice on all matters of difficulty. His superior officers all liked him for his sound legal acumen and able penetration into the facts of all the cases which came before him for hearing.

In fact it may be said without any exaggeration that the deceased possessed in a very high degree all the following qualities of an eminent judge mentioned by Chapman and Shirley :—

> " A judge—a man so learn'd,
> So full of equity, so noble, so notable;
> In the process of his life so innocent;
> In the manage of his office so incorrupt;
> In the passages of state so wise; in
> Affection of his country so religious;
> In all his services to the king so
> Fortunate and exploring, as envy
> Itself can not accuse, or malice vitiate."

Had Providence spared him, Lallubhai would have gradually risen to a very high position in the Bhavnagar State but all our expectations have been cruelly frustrated and the only service we can now render to the deceased is to pray that his kind and benign soul may rest in everlasting Peace.

Pratapray Lalubhai Mehta,
(1901—1914.)

(By The Hon. Mr. Lalubhai Samaldas Mehta, C. I. E.)

It is a singular testimony to the excellent qualities both of the head and heart of the late Mr. Lallubhai Motichand Mehta that Mr. Motilal M. Shah, the translator of a well-known work on Vairagya, should have thought it fit to connect that young man's name with his work. As a school friend of Mr. Motichand I was interested in the growth and educational progress of his son, and it was a pleasure to see the son proving superior even to the father. When his friends chaffed the father on this, he felt more proud of the boy in accordance with the proverb, 'पुत्रादिच्छेत् पराजयं'. Owing chiefly to hard work, Mr. Lallubhai's health broke down and the nervous strain led to constant attacks of head-ache. It was during one of such severe attacks accompanied by fever that I was able to see the generous, altruistic nature of Mr. Lallubhai. A few students appearing for the B.A. were staying with me, and one of them was unfortunately unable to read much owing to some trouble with his eyes. Just at the examination time Lallubhai had one of his usual attacks and he was ordered by the doctors to give up the idea of appearing for his examination. The disappointment was very great and yet Lallubhai instead of feeling morose and sullen, helped his colleague by reading to him the books of his optional subject which was different from Lallubhai's. An ordinary person would have taken the loss of one year–and Lallubhai could then ill afford to lose one year–so much to heart that he would hardly have been able to do any work at the time, but to do *regular* work of an unselfish nature in a subject unknown to him and abstruse required a noble heroic soul, and I then saw for the first time that Lallubhai's soul was such a one.

I have a very vivid recollection of one of my last interviews with the departed young man. Under strong medical advice in Bhavnagar, he had to be brought to Bombay, although he was in a very weak condition and it was half feared that he might succumb on his way to Bombay. I saw him soon after his arrival, and though he was very much exhausted, he received me with a smile on his face. He took the proposal of having an operation performed on him, in the spirit not of resignation only, but of cheerful submission to the will of the Almighty. I saw him soon after he was out of the effects of the chloroform, and I shall never forget the calm and cheerful face of the patient as he replied to my inquiries after his health, which showed that he had made his peace with his God and was prepared to face the future in a spirit of a willing submission to the Highest Will. We all hoped for the best at the time but fates willed it otherwise and while the family were to lose one of their illustrious and his friends a genial, courteous companion, the State was to lose by his death the services of the young, capable, intelligent officer, who it was expected would be able to rise to the highest rung of the ladder in his department by his loyal services to the State and the people. The disconsolate father tried to keep himself up as he owed a duty to his grandson who was a brilliant boy. That comfort was also denied to Mr. Motichand, whose only solace now lies in his genuine deep Faith in the Teachings of his Religion.*

Prataprai Lalloobhai Mehta.

' So young, so wise they say,
never live long. '

' He claimed no title from descent of blood,
But that which made him noble made him good,
Warmed with more particles of Heavenly flame
He winged his upward flight, and soared to fame;
The rest remained below, a tribe without a name. '

Born of a good respectable family, though young, and scarcely thirteen years of age at his death, Mr. Prataprai was a congenial comrade to his school friends, an intelligent companion and help to his elders and superiors, and a willing and favourite helpful hand to those who were younger than himself and inferior to him in rank. Full of promise of a bright future career, he showed wonderful intellectual depth and surprising retentiveness of memory. It is reported of him that he could reproduce a *shloka* only once spoken out to him, several months after the recital. Once a friend-a great personage-gave him a difficult book to read while he-the friend-was busy elsewhere. On the friend turning again his attention to him and asking him how he liked the book, he reproduced the summary of the subject matter-treated therein. He had a deep spiritual intuition and was fond of religious literature and could remember and recite chapters and verses of most difficult readings. He was equally interested in, and was fond of Science. Astronomy was his favourite study. He beat his class friends easily in all sujects and carried off best prizes. A soul, so noble, so spiritual and of a scientific bent of mind carried but a fragile and weak physical body. Our young hero had congenital disease of the heart, which not only interfered with his study, but which brought about his early

death. His late Highness Sir Bhavsinhji, K. C. S. I., Maharaja Saheb of Bhawnagar, with whom Mr. Motichand, grand-father of the hero, had come in contact in early years and remained a life-long acquaintance, took a keen interest in the welfare of our friend and his lamented father Mr. Lalloobhai, B. A., LL. B., and a respected State official who died of in the prime of youth.

His Highness's solicitude in the welfare of the family of Mr. Motichand was so genuine that Mr. Prataprai was placed, by his orders, under the care of a civil surgeon for treatment. The doctor, while he saw the visible and sure signs of a body that was doomed to an early and premature death, was struck with the serenity and the balanced calm of the soul within. With the true religious instinct of a Jain, a believer in the infimite potentiality and immortality of the soul, and with a firm and unshakable belief that the soul has a body, not the body a soul, the body being only a transient and transitory clayey vesture for the expression of the emotions of the soul, he quietly bore the untimely death of his dear father and showed resigned and calm attitude as of elderly saint at his own shuffling off of this mortal coil.

He faithfuly inherited the characteristics of toleration, forgiveness, nobility of heart, spiritual patience and religious devotion from his parents-the qualities which are personified in the life and action of his widow-mother *Maniben* who leads now a strictly religious life.

Such should be a short account of a spirit that had only a short span of early life, but a large and a higher mission to unfold to parents, friends and acquaintances.

'Give me that man that is not passion's slave,
'And I will wear him in my heart's core.'

F. K

Introduction.

Antiquity of Jainism.

A few years ago, erroneous notions were held about the origin and history of the Jain Religion. Some said that Jainism was an offshoot of Buddhism or of Brahmanism. Lord Mahāvira was looked upon as the first founder of this religion and his doctrines were held to propagate atheism. Recent studies and discoveries however have clearly proved that all these were wrong conclusions based upon an imperfect acquaintance with Jain literature and philosophy. Brahmanism and Buddhism first attracted the notice of European scholars who, engrossed in studying these religious, utterly lost sight of Jainism, and therefore confounded it with Buddhism. Colour was lent to this wrong view by the accidental similarity between some of the incidents in the lives of Buddha and Lord Mahāvira and between a few points of their teachings and confusion was worse confounded. Fortunately however these misconceptions are now being gradually removed and Jainism is being acknowledged as a religion that can very well stand comparison with Buddhism and Brahmanism. Jainism has its message to teach the world-a mission which has been steadily kept in view by the Jain saints and propagated by an almost uninterrupted suc-

cession of Jain teachers from the earliest times to the present day. *Jainism is a religion distinct from* Buddhism and Brahmanism. It studies the relation of man to the Universe, in a way peculiar to itself and the solution it arrives at is quite different from those of its two rivals. In the sphere of logic it has developed the mode of reasoning called Syādvāda which stands in a class by itself. In the sphere of metaphysics it gives an ultimate analysis of the Universe which is its own and has no counterpart in the other systems. In the sphere of practical religion it lays down the rules of conduct with a minuteness and comprehensiveness which are unsurpassable. Thus looking at it from whatever point of view we like, we have to admit that Jainism has a very valuable contribution to make to the uplift of humanity which is the one object of all religions.

That Jainism was not an offshoot of Buddhism is now acknowledged by all. This can be proved by adducing historical and therefore reliable evidence. It is stated in the Buddhist works that of the six heresies that Buddha encountered, that of Jnātaputra was one and this refers to Mahāvira who is so designated in Kalpasutra, Uttarādhyana and other works. Jnātaka was a subdivision of the Kshatriya caste to which Mahāvira belonged. Jainism is referred to in the Buddhist works like Mahāvagga and Māhaparinirvāna Sutra. In one work, a meeting of these two great teachers is described. Certain doctrines, peculiar to Jainism, like its Karmavada are also referred to by the Buddhist works as already in vogue in the days of Buddha. On the other hand it is interesting to note that in some Jain works (for instance the Darshana-Sāra written by Deva-Nandi Āchārya) Buddha is said to have been originally a disciple of Pihitāshrava the sixth saint in succession from Pārshvanātha, *i. e.*, a Jain. Whatever the historical value of the tradition may be it is sufficient to note that as a result of such references in Buddhist works we must look upon Jainism as existing

from times prior to Buddhism. Therefore it was not an offshoot of Buddhism, but a religion propounded independently of Buddhism.

Jainism is even more ancient than Buddhism. We have already seen that certain Jain tenets had been already in the times of Buddha. The Mahābhārata refers to the Jain doctrine in several places. Comparatively speaking the references to Buddhism are much rarer. The reason of this is obvious. Jainism had been prevalent from remoter times than Buddhism which therefore naturally was less often mentioned in the Mahābhārata. In the Ādiparva, Uttanka is said to have seen a Kshapanaka on his return journey to the preceptor, and Kshapanaka means a Jain saint. In the Shāntiparva Chapter 239 the Sapta Bhangi Naya is referred to. In the Rāmāyana the word श्रमण occurs in I. 14-22 where the commentator takes it to mean a Digambara Jain. These references are enough to show that Jainism has been current in India even from times anterier to Buddhism. Some historical proof can be brought forward in support of this statement. Some Mathurā inscriptions bear testimony to the fact that even then Rishabha was looked upon as the 23rd predecessor of Mahāvira in the Tirthankarahood. The inscriptions are inscribed about 600 years after Mahāvira. Had Mahāvira been the founder of Jainism we should have expected that the Jains of Mathura dedicated their inscriptions to Mahāvira and not to Rishabha. The underlying idea however is that Jainism prevailed in India from the times of Rishabha at least, *i. e.,* long before Mahāvira. Secondly, Pārshvanātha is now admitted to have been a historical personage. He flourished in the times of Brahmadatta who is so often referred to in the Buddha Jātaka stories. Brahmadatta was removed from Buddha by a long time. Therefore Pārshvanātha who was contemporary of Brahmadatta must also have flourished before Buddha. This then clearly means that Jainism is of greater antiquity than Buddhism. Modern

scholars now have fixed about 800 B. C. as the date of Pārshvanātha.

The Hindu scriptures and Purānas also point to the same conclusion. According to the Bhāgavata Purāna the origin of Jainism is attributed to Rishabhadeva who flourished just in the beginning of the present period of Manu, *i. e.*, many crores of years ago. (See V. 6-9.)

Still older is the reference to the Jain Tirthankaras in the Vedas.

(1) नैन्द्रं तद्वर्धमानं स्वस्ति न इन्द्रो वृद्धश्रवाः स्वस्ति नः पुरुषा विश्वदेवाः स्वस्ति नस्तार्क्ष्योऽरिष्टनेमिः स्वस्तिनः । (यजुर्वेदे वैश्वदेवऋचौ).

(2) दधातु दीर्घायुस्त्वायबलाय वर्चसे सुप्रजास्त्वाय रक्ष रक्षारिष्टनेमि स्वाहा (बृहदारण्यके)

(3) ऋषभ एव भगवान्ब्रह्मा तेन भगवता ब्रह्मणा स्वयमेवाचीर्णानि ब्रह्माणि तपसा च प्राप्तः परं पदम् । (आरण्यके)

(4) वाजस्य नु प्रसव आवभूवेमा च विश्वा भुवनानि सर्वतः । स नेमिराजा परियाति विद्वान्प्रजां पुष्टिं वर्धमानो अस्मै स्वाहा ॥ (यजुर्वेदसंहिता, अध्याय ९, श्रुति, २५).

(5) अर्हन्बिभर्षि सायकानिधन्व अर्हन्निष्कं यजतं विश्वरूपम् । अर्हन्निदं दयसे विश्वमभ्भुवं न वा ओजीयो रुद्र त्वदस्ति । (तैत्तिरीयारण्यकं, प्र. ४, अ. ५, मं. १७). अर्हन्बिभर्षि सायकानि धन्वेत्याह स्तौत्येवैनमेतत् । (प्र. ६ अ. ४).

(6) कन्थाकौपीनोत्तरासङ्गादीनां त्यागिनो यथाजातरूपधरा निर्ग्रन्था निष्परिग्रहाः ॥ (संवर्त्तश्रुतिः).

[तत्त्वनिर्णयप्रासाद pp. 506-23.]

This clearly shows that so early as 5000 B. C. which is generally considered to be the latest limit of the Vedic period,

the twenty-four Tirthankaras were worshipped in India. This ought to convince everyone that Jainism dates from very remote antiquity and that it has prevailed in India at least side by side with Hinduism long before Gautama Buddha began to teach his doctrines.

Jainism is not Atheism.

Another misconception which is sometimes entertained about Jainism is that it is an atheistic creed; but a little reflection will show the error in this belief. It is untrue to say that the Jainas do not believe in God. The Jainas have like the Hindus a pantheon of deities of various degrees. They have got their Indra, and other minor deities. It is true that they do not believe in a God as the creator and the ruler of the Universe. According to them Karma is the one force which generates this huge machinery of the world. According to them Parameshvara is the Soul who has attained to perfect knowledge after destroying the whole kārmic dross. There is no one else who is so designated. He is called Shankara, Purushottama, Buddha &c. The minor deities above referred to are however far inferior to such Soul. They are only a class of superhuman beings and enjoying the fruit of their merit but they like human beings are reborn after the stock of their merit is exhausted and have to endeavour to attain Perfection, by such means as Japa and Tapas. This doctrine however should not lead one to charge Jainism with Atheism. Disbelief in a personal creator is no mark of atheism, otherwise Krishna, the reciter of Bhagvadgita, will also have to be reckoned an atheist because he says न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः। and no one is prepared to do this. Nor can the belief in the Vedas be looked upon as the only sign of theism. Christianity, Mahomedanism and even Prārthnāsamājā which is an offshoot of Hinduism do not take the Vedas as the only authority in matters of religion and not one of these creeds can be called atheistic. Again looking to the meaning which

Pānini, the grammarian assigns to the word नास्तिक, Jainism can never be classed as a नास्तिक doctrine. Panini says—

अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः । ४ । ४ । ६० । अस्ति परलोक इत्येवं मतिर्यस्य स आस्तिकः । नास्तीति मतिर्यस्य स नास्तिकः ।

Thus, according to him, they who do not believe in another life are atheists. The Jains do believe in the theory of rebirth and transmigration of souls and thus the charge of being atheists cannot be laid at the door of Jainism. Taking all these facts into consideration we clearly see that Jainism does not deserve to be branded as atheistic.

In the west a differentiation is made between Philosophy and Religion, the former having reference only to thinking and the latter to belief. A Philosopher need not be a religious man and *vice versa*. Philosophy whether idealistic or realistic does not claim to lay down rules for conduct of individuals who approve of it. In short, no necessary relation seems to exist between Philosophy and Conduct. This is not so in the East. There is always a clear correspondence between the two. To the Eastern mind it is inconceivable that the course of daily life of an individual should run without the least reference to the doctrines he may hold pertaining to God and the Universe. Here Religion and Philosophy are so blended together as to be quite inseparable. For instance, Jainism lays down that a Jain should adopt a particular line of conduct and that only when he sticks to it to the end, the highest truth which it teaches will be apprehended. Similar are precepts laid down in Buddhism and Brahmanism. A particular kind of life alone fits a man for the attainment of the fruit which his religion promises him. It will be thus seen that in the East therefore all the religions have got two aspects. On the one hand they hold forth some ideal and exhort men to try to achieve it; and on the other they point out a particular way

leading to the desired goal. These are the two chief motives which are at the basis of every Eastern religion. Now different views can be taken of the ideals to be placed before men and they in their turn would give rise to different systems of social and moral laws. It is to these differences that we can trace the origin of the different Religions of India. The various philosophical doctrines in the Upnishads, Jainism, Buddhism, Christianity and Mahomedanism are all different views propagated about the ideal to be realised by men. These different views have produced varying codes of morals. Jainism provides such a one. Since a man began to reflect, his mind is restlessly exercised over the relation subsisting between God, Universe and man, whether there is any creator of the vast panorama of Universe, whether man is anything more than a minute part of it, whether he should look to something beyond what is called death, whether his life and work are limited to the span of life which is but an infinitesimal portion of Time. Such and other kindred problems have been agitating human mind since the dawn of civilization and will probably continue to do so without termination. Various religions and systems of philosophy are so many attempts to tackle these problems. None has proved universally satisfactory: but every one of them has afforded solace to parts of mankind; we know almost every one passes through a critical stage at some period of his life when such doubts assail his mind and he knows no rest until and unless he catches hold of something which will restore the tranquillity of his mind. The different religions are suitable means and guides with which men are provided in such cases of necessity. By resorting to that one which befits his temperament he may try to cross the ocean of doubt and attain peace and happiness. Jainism is not exclusive. It allows the seeker to try all other religions; when he sees their futility, he will turn to Jainism which is the beacon light showing the right path to the earnest seeker; if it is approached in right spirit it will not fail to lead him to Perfection.

VIII.

We may now proceed to show in what way Jainism successfully and matchlessly fulfils its mission. First we consider the idea of Parmātman in this religion.

Idea of God according to Jainism.

Jainism has no room for an extra-mundane God. We have already shown that it cannot on that account be charged with being atheistic. In fact Jainism sails in the same boat as the Sānkhya Philosophy and the Philosophy of the Bhātta Mimānsakas that do not acknowledge the existence of a Creative Deity. According to Jain Philosophy the law of cause and effect rules the Universe without exception; hence there is no room for a separate being to dispense laws which govern it. The evolution of the world on the causal principle will be described later on. For the present it is sufficient to note that Jainism 'does not make us depend on any Almighty Ruler for being in beatitude here or hereafter'. The condition we are in–whether good or bad–is the result of our past actions; to make it better or mar it also depends on our Karmas. It is not due to the favour or disfavour of any being human or superhuman or subhuman. We carve out a path for ourselves here and in the next lives for emancipation of our soul by our own will and action. It is in this sense that Jainism dispenses with the necessity of a God. But it has another and noble idea of Godhood. Before we proceed to explain it we may find it worth noting that the West has but comparatively recently come to comprehend the true meaning of the principle of Evolution and the Principle of Cause and Effect. These have been embodied in Jainism, however, for ages. Spencer stops short of the Unknown but Mahāvira, 2,500 years ago, proceeded further on the path of Evolution and reached its farthest limit. A mere acknowledgment of this principle is insufficient; it ought to be ranslated into practice, and upon this Jainism insists. As will be seen further on the Āchāra is so regulated as to meet the necessities of the evolution of Jiva in all respects.

What is then the idea of God in Jainism? He is not the maker of the body. He is not the dispenser of happiness and misery. He is not the regulator of the world. To the Jain 'God' connotes something different altogether. The true idea of God signifies the supreme status of the liberated soul. The Jiva who attains to Perfect Knowledge, Perfect Power and Perfect Bliss is God. All Mukta Souls are Gods. It is within the power of everybody to become God himself. Such a conception of Godhood alone stands the test of reason and satisfies the needs of intellect and emotion. The ordinary conceptions of a deity as the moulding or pervading spirit of the huge world-organisation are exposed to many irrefutable objections. They imply imperfection in the Deity. They attribute ignorance to the Author and put a limit to his otherwise infinite power. They fail to satisfactorily set at rest the 'why' which has been perpetually presenting itself before every thinking mind. Worst of all it is impossible to acquit such a God of the charge of being unjust. If God needs a world either within Himself or beside Himself why should He need it? Is there something which He does not possess? Again if at all He wants it why should it not be a prototype of Himself? He is said to be perfect while the world clearly is not so. Why should there be inequality among His created beings if He is just and impartial. These and many other such questions which appear insoluble on the commonly understood conception of God vanish at once if we recognise the Jain theory. The evolution principle dispenses with the necessity of a maker of the Universe. If man alone makes or mars his own fortune—if he is his own creature—no other being can be accused of injustice, partiality and cruelty. Inequality and the consequent misery in the world cannot be laid at the door of any outside God. Jiva is God or Satan within himself according to his Karma.

Jainism defines God thus—" परिक्षीणसकलकर्मा ईश्वरः " । Complete liberation from the fetters Karma constitutes Mukti which

is the same thing as Godhood. A Mukta Ātman is like the Sun who shines in all his glory when the clouds that hide him momentarily are dispersed by the wind. The dispersing of the clouds does not add to the lustre of the Sun, but simply reveals his real nature. Clouds are but an intervening obstacle to the proper view of the Sun. Similarly the real Ātman is enshrouded in the veil of Karma when it is called Jiva or Bahir-atman. When with our persistent endeavour we tear it asunder, we have before us, or rather we realise within ourselves our real nature. What we have to achieve is the annihilation of our karmas. So long as karma dogs our footsteps we are to be born or reborn; destroy it and we are free.

" दग्धे बीजे यथाऽत्यन्तं प्रादुर्भवति नाङ्कुरः ।
कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवाङ्कुरः " ॥

This is the idea of Godhood and Mukti. Jainism discards the creating God but admits gods, *i. e.*, Mukta Souls; and they are innumerable. Then, is Jainism monistic or pluralistic? The Jainism would reply, it is neither the one nor the other exclusively or it is both from different view-points. From one point of view it is monistic like the Advaita Vedānta. All the Parmātmans may constitute one category of the Absolute in that the essence or the quality of them, all, is identical. Jnāna, Divine Light, is their essence. Take any number of sovereigns for instance, and the quality of gold in all of them is the same. So from the point of view of Knowledge, Bliss and Power all Mukta Souls are one, but as the sovereigns in our illustration retain their individuality in spite of the fact that essentially all are identical, similarly the Mukta Souls still remain distinct; they do not merge into one another. This is where Jainism parts company with Advaita Philosophy. For, according to the latter, a Mukta Ātman becomes part and parcel of Brahman. The Absolute is not however a single unit by itself reducing the Universe to phantasm as with the

principle is the same as underlies the institution of Hero-worship. The reason why the English adore Alfred, the French, Napoleon, the Americans, Washington and the Mussalmans, Mahomed—the instances can be multiplied to any extent—is the same. All these personages are in a sense the national Gods of the respective nations. Alfred is no longer in this mortal world of ours. He can do nothing directly for England. But his memory and worship arouse in an Englishman sentiments which are most valuable in his mental and spiritual development. They teach him the lesson of selflessness and sacrifice for his nation. Similarly in the cases of other Heroes. The worshippers of Mahāvira and other Tirthankaras adore them because they embody in themselves the perfect realisation of the Jain ideal and because their worship spiritualises Soul by constantly bringing that high and noble ideal before the mind of the worshipper.

Idol-Worship.

As we have seen above there is a complete unanimity among all religions on the question of God-worship. Even the latest sects are at one on the point. But a similar unanimity is not to be seen as regards idol-worship. Idol-worship is recognised only in India. All ancient religions of non-Indian origin with one voice preach against the worship of images. During recent times some new sects have, under the western teaching, discarded image-worship. We believe this is all due to their not properly comprehending the principle which underlies the method of idol-worship.

The first objection raised against idols is that they cannot be traced to ancient times. It is usually supposed that idol-worship was introduced by the Buddhists of the Mahāyāna school who were in the habit of erecting statues of Buddha for the purpose of worship, and that the other religions set up in imitation of the Buddhists, images of deities

are we to discard altogether the worship of God? Idol worship has been current in India for centuries together. Shall we now conclude that it serves no purpose? Here will then be a powerful weapon forged by ourselves for the use of those who declaim against idol worship. But no. The inference as to the uselessness of idol-worship and God-worship is unwarranted. We have shown that the Jains believe in God as well as Gods looked at from different points of view, but we have not even hinted, much less implied, that they ought not to be worshipped. Our salvation depends upon our karmas. Why the Gods should then be worshipped is that the worship helps us in achieving our salvation.

In fact God-worship is admitted to be necessary by all religions. No such unanimity exists as to idol-worship. Here we shall bear in mind one point special to Jainism. All the other religions preach that God does confer favour on His devotees. The path of salvation is made easier by God's Grace. It is with this end in view chiefly that they worship God. What is peculiar to Jainism is that it dispenses with the necessity of such grace; it does not assign such an activity to God. He remains a passive looker-on, while the individual is wearing out the web of his Karma. Worship pacifies the soul which is the essential factor in working salvation. It ennobles the mind, teaches high ideals, and brings us spiritually in contact with those higher souls who have attained Perfection. In bringing all these about no activity on the part of God is necessary. A person sitting near hearth has the heat transferred to himself without the fire doing anything specially for him. Similarly a person who devoutly worships God acquires to a certain extent His qualities; whether they have a lasting effect or no is a question which is without importance at present. The point is, for the time being at least, the worshipper feels he is standing before a Higher Presence, and that he has elevated himself to a higher plane. The

principle is the same as underlies the institution of Hero-worship. The reason why the English adore Alfred, the French, Napoleon, the Americans, Washington and the Mussalmans, Mahomed—the instances can be multiplied to any extent—is the same. All these personages are in a sense the national Gods of the respective nations. Alfred is no longer in this mortal world of ours. He can do nothing directly for England. But his memory and worship arouse in an Englishman sentiments which are most valuable in his mental and spiritual development. They teach him the lesson of selflessness and sacrifice for his nation. Similarly in the cases of other Heroes. The worshippers of Mahāvira and other Tirthankaras adore them because they embody in themselves the perfect realisation of the Jain ideal and because their worship spiritualises Soul by constantly bringing that high and noble ideal before the mind of the worshipper.

Idol-Worship.

As we have seen above there is a complete unanimity among all religions on the question of God-worship. Even the latest sects are at one on the point. But a similar unanimity is not to be seen as regards idol-worship. Idol-worship is recognised only in India. All ancient religions of non-Indian origin with one voice preach against the worship of images. During recent times some new sects have, under the western teaching, discarded image-worship. We believe this is all due to their not properly comprehending the principle which underlies the method of idol-worship.

The first objection raised against idols is that they cannot be traced to ancient times. It is usually supposed that idol-worship was introduced by the Buddhists of the Mahāyāna school who were in the habit of erecting statues of Buddha for the purpose of worship, and that the other religions set up in imitation of the Buddhists, images of deities

and saints peculiar to themselves. It is therefore concluded that the religions in ther primitive and pure form did not preach idol-worship and that therefore it has no importance of its own. In confirmation with this it may be observed that the majority of mankind goes without idol-worship. It is therefore urged that it needs not be persisted in, only in India.

The objection here is mainly as to the historicity of image-worship, and it can be met by producing evidence of historical worth. Fortunately we have got such a piece of evidence which should go a great length in removing misconception on this score. Before we addtice the proof we may note one thing about such objections based on the ground of want of historical proof. Such objections are negative in character, and therefore we have to take great care before taking them to be valid, in seeing that obsolutely no evidence to the contrary is ever likely to be forthcoming. Even the slightest probability of the existence of such evidence tends to deprive the objecton of much of its force. As new material becomes available there is likelihood of our coming across new proofs for old problems in the light of which we have to modify our views regarding them. In other words opinions on such debatable questions can have no finality until the whole material is at our disposal and is thrashed out and dissected under rational criticism. We may mention one instance illustrating how views once considered to be unalterably true, undergo radical modifications because of new discoveries. It was once held by most of the learned antiquarians that the Indian traditional accounts of Vikramāditya of Ujjain were all pure fables and that there was no historical personage of that name. But recent researches have led the archœologists and scholars to give up that theory, and to accept the personality of Vikrama as historical ("The theory or rather the mythology about the non-existence of Vikrama circulated by early journalists in their imperfect knowledge is fit to be given up." "It

has been given up, for, Fleet and others do admit that there was a Vikrama, but they say he was a foreigner." (K. P. Jayaswal in I. A. XLVII., p. 112.) We may here incidentally remark that Jain works have supplied important data in enabling the scholars to elucidate the thorny question of Vikramāditya.) We might add scores of examples of this nature. The point we want to lay emphasis on is that objections whose character is negative should not be made too much of or hastily taken to be conclusive in deciding the question at issue. A negative objection has its uses, but that depends upon the nature of the evidence available. If the sources of the evidence are exhausted, the negative objection may be valid. If however they are not, the objection remains half supported and consequently inconclusive.

Now as to the actual historical proof. It is now generally accepted by scholars that the Mathura Brahmi inscriptions date from the first century B. C. They contain references to the worship of the images of twenty-four Tirthankaras. Going further back we come to the most important Jain inscription of Khāravela, King of Kalinga. In the Hathigumpha inscription he is celebrating his achievements year by year and here is a portion of the history of his twelfth year of rule.

नन्दराजनीतानि अग जिनस...नग (गहरत) न पतिहारे हि अङ्ग मगधे वसवुनेयाति (line 12th of the inscription.) The following is the translation as given by Mr. Jayaswal (J. B. O. R. S. III., p, 465):—

'He brings home...of the first Jina...which had been carried away by King Nanda...(and) the home *ratnas* as recaptures (and) the precious things of Anga and Magadha'

The meaning of this is that Nanda, the King of Magadh, had formerly invaded Kalinga and carried away the images of the Jain Tirthankaras from that country to Pātali-

putra. Khāravela, during the twelfth year of his reign conquered Magadha and recaptured those images along with other precious things. Now the Nand named herein is identified by Jayaswal with Mahānandin who is mentioned by the Purānas as belonging to the Shaishunāga dynasty and is assigned the date somewhere about 449 B. C.. The conclusion we arrive at therefore is that so early as the middle of the fifth century B. C. the images of the Tirthankaras were worshipped. The images in Kalinga were thought by Nanda to be valuable to be included in his plunder and their recapture was looked upon as a memorable achievement of his as to find a place in the record of his reign, and thus be made known to posterity. Such was the importance attached to images during the fifth century B. C.; Therefore the conclusion is inevitable that image-worship must have been in vogue many centuries before the fifth. It must have been an ancient institution even then. Generally many centuries elapse before an institution gathers respectability about it, and this must have naturally happened in the case of idol-worship. With this evidence before us it cannot now be impeached. We can no longer maintain that idol-worship was the innovation of the Buddhists.

Brāhmin works also afford evidence of the remote antiquity of idol-worship. Scholars are well acquinted with the quotation from the grammarian Patanjali मौर्यैर्हिरण्यार्थिभिरर्चाः प्रकल्पिताः । शिवः स्कन्दो विशाख इति ।

Here the Maurya Kings are distinctly said to have given currency to the worship of Shiva and Skanda. Chānakya, the famous minister of Chandragupta, expressly lays down that idols form an important source of revenue to the kings. This he would not have said unless idol-worship had been thoroughly established in his times. Still earlier evidence is that furnished by the dramatist Bhāsa who flourished

before Chānakya. In one of his plays entitled प्रतिमानाटक we meet with the following :—

अस्मिन्वृक्षान्तराविष्कृतदेवकुले मुहूर्तं विश्रमिष्ये ।...कस्य नु खलु दैवतस्य स्थानं भविष्यति नेह कश्चिप्रहरणध्वजो वा बहिश्चिह्नं दृश्यते ।...अहो माधगतिराकृतीनां दैवतान्दृष्टानामपि ।...किन्तु खलु चतुर्दैवतोऽयं स्तोमः ।...कामं दैवतमित्येव युक्तं नमयितुं शिरः । (प्रतिमानाटक, pp. 44–45.).

Here there is the clearest reference to temples and idol-worship.. The episode is in connection with the story of Rāma. Therefore, according to the dramatist, the idol-worship was as ancient as time of Rāma. We may not take this to be true, but this is at least certain that in Bhāsa's time the institution of idol-worship was looked upon as coming from hoary antiquity.

Thus taking into consideration the Brahmana and the Jain account, we cannot but conclude that the idol-worship has been current in India from very ancient times. The objection that it is a comparatively recent institution no longer holds good.

Another objection briefly stated amounts to this that the worship of images tends to conceal the real nature of God from man or in other words to lead man away from the true God, It is considered that God is without form, name or imperfection of any kind; and as the image possesses all these, it is thought it is impossible for it to be truly representative of God. What happens in such a case, it is said, is that the worshipper invests the image he worships with only human ideals and turns the real God into an anthropomorphic God. Again it is said that idol worship brings into being a number of gods and that thus the oneness and the peerless perfection of the true God is often lost sight of. Not only this. What is more serious is that many sections are given rise to according to the various images worshipped. These often quarrel with one another as if the truth were the monopoly of any

particular sect and forest is lost sight of for the trees. And it becomes difficult for ordinary mind to find out where the truth lies. It is no wonder then the perplexed man expresses his doubts and difficulties somewhat in the way as in the following verse :—

" तर्कोऽप्रतिष्ठः स्मृतयश्च भिन्ना
नैको मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।
धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां
महाजनो येन गतः स पन्थाः " ॥

Such objections are more apparent than real. They show the lack of apprehension of the fundamental principles of idol worship. First as regards the objection of God, formless, nameless and perfect, being transformed into a human God, we do not deny these qualities to God, but in point of fact these are mere abstract conceptions. Human mind as it is constituted cannot think in the abstract. However much we might talk of God being nameless, it is impossible to translate this ideal conception into a fact. The moment we utter mentally or orally the word God the proposition is negatived and a name assigned to Him. Going to the church is a kind of image worship as also are the worshipping of saints and tokens, visiting holy places, the chanting of hymns—whether from the sacred works or from other sources. Just as the Bible is an outward means for leading us to the Inner spirit, so an idol is an outward symbol which is intended to awaken in us the notion of God and of our duty towards Him. The image is not identified with God, but it inspires us with sentiments which, if brought into practice, would elevate us to the height of God. There is nothing irrational in thus securing the aid of images for our spiritual development.

As to God being made anthropomorphic, all the religions are equally exposed to this charge. We shall adduce only one illustration. We say God is just, a notion acceptable to

all sects. But we must note the idea of being just is itself the product of human brain or in other words anthropomorphic. Because we as human beings idealise justice, and we attribute that abstract quality to God. Similar is the case of other ideal qualities. Whatever is ideally good according to our notions is supposed to be in God. In other words God is the meeting place of human ideals. Now imagine a tiger thinking of having a God. His God will be fashioned after his likings and dislikings. His God will be rolling in abundance of flesh with a wild realm of forest of his own. The God of the mouseworld would have to be stronger than the cat. This is sufficient to show that in a sense no religion or sect can escape the charge of being anthropomorphic. At the same time however we must bear in mind that the importance of image-worship is not thereby at all minimised. If the worship of an idol does indeed bring about the true development of the human soul-and this many Indian saints and sages have realised and verified-we should think twice before condemning the method as utterly useless. Even if there be no long antiquity at its back-as a fact it is there as already shown-the one fact that it materially aids the man in his spiritual advancement, should alone be enough to command our respect for idol worship. In this age of Utilitarianism, if idols have proved their utility they ought to find a place among the means of human progress generally recognised.

The objection that sectarianism due to idol worship breeds quarrels among the votaries of different sects is also based upon insufficient grounds. There indeed have been quarrels and persecutions-Medieval Europe had witnessed the blood-curdling acts perpetrated in the secret by the Inquisitional tribunals. But it is not proper to hold the sects alone responsible for them. Something is due to time and circumstances. Most of it is due to ignorance of the true principles of religion. So our attempt should be not to do away with the religion altogether, but to modify it, to improve it so that

it may be brought into consonance with the true spiritual ideals of humanity. The best way is to enligten men as to the fundamental principles underlying all religions.

Lastly it is sometimes urged against idol worship that it engenders the spirit of bargaining with the God and that it is thus degrading to institute a kind of bartor between two beings; one of them always occupies the position of inferiority and the other of superiority. Such a relation between man and God tends to make man powerless because he is always face to face with a Being who is much too powerful for him and whose plans remain always beyond his scrutiny.

Whatever force there may be in this objection as regards other religions, it fails to be applicable to Jainism.

The characteristic of a true Jaina is most aptly expressed by Ratna Shekhara in the opening lines of his Sambodha Sattari, which reads as follows:—

" No matter, whether he is a Shvetāmbara or Digambara, a Buddha or a follower of any other creed, one who has realised in himself the self-sameness of the soul, *i. e.*, one who looks on all creatures alike his own self, is sure to attain Salvation. "

Jainism is a universal-religion its object being to help, as it does, all beings to Salvation and to open its arms to all, high or low, by revealing to them the real truth. The Highest Good is found in Moksha or Nirvāna-the Absolute Release of the Soul from the fetters of births and deaths.

The same is the case with the variations in the images selected as the object of concentration. True worship being ' idealatry ' and not ' idolatry, ' as repeatedly pointed out before, anything which has the tendency to bring us nearer to the ideal in view is a fit object of holy concentration. The images of those Great Ones who have attained to

everlasting bliss, and Whose lives, therefore, constitute beacons lights for our guidance in the turbulent sea of Sansāra, thus, are the fittest of worship. Those who regard the Jains as idolators have no idea of the sense in which they worship their twenty-four Gods, nor of the object of devotion. The images of the blessed ones possess three great and priceless virtues which are not to be found in any non-Jaina image of God, and these are—

(1) They at once inspire the mind with the fire of selfless Vairāgya (renunciation), and exclude the idea of begging and bargaining with God.

(2) They constitute the true ideal and point to the certainty of its attainment, thus removing and destroying doubt each time that the worshipper's eye falls on them; and

(3) They teach us the correct posture for concentration, meditation and Self-contemplation.

Jain Theory of Logic and Knowledge.

Every religion has a philosophy and metaphysics of its own, Jainism is no exception to it. Various writers and thinkers have defined Philosophy from different view-points. According to the Jains however, Philosophy consists in the voluntary and consistent striving, intellectual and moral, manifest in the removal of kārmic impediments on the way to Right Knowledge, Right Perception and Right Conduct. The aim and object of Philosophy is to enable man to realise spiritual happiness. Jain philosophy is therefore immensely practical. Philosophy must enquire, first, what are the fundamental factors that go to constitute the world, secondly, in what way the man, for whose benefit Philosophy exists, cognises them, and lastly, how man after knowing them should mould his life so that he may thereby reach the goal. We shall take the

second of these first and see the Jain epistemology which has been very elaborately expounded by Jain philosophers of ancient times.

Divisions of Knowledge.

That knowledge which embraces concisely or in details the predicaments as they are in themselves, is termed Right Knowledge. Right Knowledge, Right Conduct and Right Vision all go together. Right Vision is the basis of Right Knowledge; it is also impossible without Right Conduct. They are so very intimately interconnected that if a man really possesses one, he may attain the other two.

Knowledge in general is of five different forms: (1) Mati, (2) Shruta, (3) Avadhi, (4) Manahparyāya and (5) Kevala. Mati-Jnāna is that which the Jiva cognises through the operation of the sense-organs. Shruta is the knowledge obtained from the hearing and reading of the Scriptural texts. Avadhi is the knowledge of an incident as having occured in the past. Manahparyāya is the knowledge of what is passing in other's mind. And Kevala-Jnāna is the purest knowledge, perfect, infinite and absolute which precedes the attainment of Nirvāna. It transcends all reality and is purely intuitive. It is possible in the case of an Omniscient Being alone. It is possessed by one whose cardinal characteristic is Pure Intuition or Transcendental perception. It is सकल the real or full अपरोक्ष or प्रत्यक्ष ज्ञान Avadhi and Manahparyāya are विकल प्रत्यक्ष ज्ञान these though independent of senses and mind are limited or partial. The rest is परोक्ष or अप्रत्यक्ष or mediate knowledge. Its source is senses. The sense knowledge is in many cases unreliable. Such mediate knowledge is said by choliasts to be of eight kinds: (1) Senseperception (प्रत्यक्ष), (2) Inference (अनुमान), (3) Analogy (उपमान), (4) Verbal Testimony (शब्द), (5) Implication (अर्थापत्ति). (6) Non-existence (अभाव), (7) Tradition (ऐतिह्य) and (8) Probability (सम्भव). Through these eight

sources of information accuracy of mediate knowledge is generally determined.

From Sense-perception to thought there are, according to Jain Philosophers, five stages: (1) व्यञ्जनावग्रह (Aquisitional Stage). Here the outer world rouses in us a kind of stimulus through the channels of sensation. (2) अर्थावग्रह (cognition). Here a notion is formed about the outer object which is however indefinite (3) ईहा (Comparative Stage). Mind not satisfied with vague notion goes out in search of the real character of the extra-mental object. (4) अवाय (Recognition). There the object is more definitely recognised as distinct from others; and (5) धारणा, (concept) is that stage when the object is the uppermost in mind with special reference to the intensity and duration of its knowledge.

परोक्ष ज्ञान is again subdivided, for the sake of convenience, into five classes: (1) Smriti (स्मृति) is the memory which reveals in the form of recollection what had been seen, heard or experienced before by our senses. Of course this would depend upon the intensity of that former experience whether the recollection is vague, correct or wrong. (2) Pratyabhijnana (प्रत्यभिज्ञान) is recognition arising from the perception of resemblance between what had been seen before and what is seen now. Here of course the aid of स्मृति is necessary. (3) Tarka (तर्क).

Tarka is thus defined "व्याप्तिग्रहणं तर्कः"। It means 'knowledge of the invariable relationship'. The stock instance is that of the relation between the fire and smoke. यत्र यत्र धूमः, तत्र तत्र वह्निः। 'Wherever there is smoke there is fire there'. In other words Tarka means the knowledge of a Universal rule applicable to a particular class of instances and invariably holding good in their case.

4 Anumāna comes next. Its definition is साधनात्साध्य ज्ञ-

मानम् । (प्रमाणपरिभाषा) 'knowledge of the existence or non-existence of an object from the knowledge of the existence or the non-existence of the middle term, for instance, the knowledge of the existence of fire arises on perceiving the existence of smoke. In the absence of the existence of the latter there is the knowledge of the non-existence of fire. Anumāna is a step higher than Tarka. Tarka forms the basis of Anumāna. The validity of Anumāna will depend on the validity of Tarka.

Anumāna is of two kinds : Svārtha and Parārtha.

The knowledge arising from inference may be only for the sake of the person who infers or for the sake of communicating it to others. In the former case it is Svārthānumāna, and in the latter case Parārthānumāna. The Anumāna may, again, be either by 'homogeneity' (साधर्म्येण) or by 'hetrogeneity' (वैधर्म्येण). This may be illustrated by a reference to the usual illustration (1) This hill is full of fire because it is full of smoke. (2) This hill has no smoke because it has no fire. In other words the character of the Anumāna may either be positive or negative.

Later Jain logicians like Yashoyijayaji Gani enumerate an exhaustive list of the various subdivisions of the Svārtha, Parārtha, Homogeneous and Heterogeneous Anumāna but it is unnecessary to enter here on the exposition of the topic.

Syllogysm assumes different forms in the writings of different writers. It is said that the best syllogysm should consist of ten parts.

The form consisting of fewer parts upto five is mediocre while that consisting of parts less than five is worst.

5 Āgama is the last kind of Paroksha knowledge. Its definition is शाब्दज्ञान. 'Word' here is meant to include signs, symbols and the like.

This is a very important means of acquiring knowledge especially when it is the word of the Teacher (Tirthānkara). Even in ordinary matters every one has to depend so much on शाब्दज्ञान. Vyavahāra will be impossible without it. As regards the question of spiritual advancement, word-knowledge is the only and the most reliable means because the Teacher (Tirthankara) is without the least taint of egoism or desire.

Shabda is said to be produced by Pudgala (शब्दः पुद्गलजः) This definition refutes the views of the Mimānsakas and Yogikas. According to the former it is eternal, but according to our definition it being a production is not eternal. According to the latter it is a Guna, but according to us it is a Dravya produced by Pudgala.

Shabda is of two kinds: Laukika (worldly) and Shāstriya (Scriptural). The former is the testimony of reliable and authoritative persons; the latter, the testimony of the High Souls who have realised the truth and therefore whose words are clothed with even greater authority.

Saptabhangi.

So far we have examined the proposed means of acquiring true knowledge. We now naturally come to the all-important question of what that knowledge consists in.

We have seen knowledge to be of two kinds: (1) Kevala knowledge and (2) non-kevala knowledge. The first kind has two effects. Its immediate consequence is the removal of ignorance, while its indirect consequence is supreme happiness [illegible]. The Keval Jnāna is attained by Kevalis only. Men in the common run possess only ordinary knowledge. It enables its possessor to discriminate between what is right and what is wrong. With its aid men select the former and reject the latter, because the former is desirable and the latter is undesirable.

That, knowledge is the all-impartant factor in human life, goes without saying. As we have seen, Jainism inculcates, that, perfection consists in the attainment of Right Conduct (Samyak, Charitra), Right Perception (Samyak Darshana) and Right Knowledge (Samyak Jnāna), Right conduct will follow Right faith and Right knowledge. Only when Samyak Jnāna is attained one can have Samyak Darshana and Samyak Chāritra. Darshana and Chāritra are proportionate to the quantity and quality of the knowledge we possess. If the latter is perverted the former two are equally so; if the latter is imperfect, they are not to be expected to be perfect. This relation between Sāmyak Jnāna on the one hand and Samyak Darshana and Samyak Chāritra on the other is clear.

Knowledge can be of three kinds: (1) It may be perverted or wrong. (2) It may be partly right and partly wrong. (3) And lastly it may be completely right. Whether in any particular case it is of one kind or the other depends upon the way and the means by and through which it is acquired. It is the distinctive feature and glory of Jainism that it insists upon and provides the means for the acquirement of perfect knowledge. Now, when can perfect knowledge be said to be attained ? Let us take an ordinary instance- that of, say, golden ring. One person who has not seen and known gold at all but is acquainted with brass, may think it to be a brass ring. This is his knowledge which does not correspond to the real fact. His knowledge is therefore wrong or perverted. Then take another man who knows gold and the ornaments made of it; but who believes that the golden ring will exist permanently in the same form. The knowledge of this man is right so far as he recognises the ring to be made of gold, but it is not right in so far as he believes in its permanence, because it is not as a fact permanent. Lastly let us suppose there is a person who understands the true nature of the gold ring-the material it is made of, its purity,

quality, duration, &c. The knowledge of this one can be termed right knowledge. It will thus be seen the right knowledge involves a complete understanding of the circumstances which have brought into being the object of which knowledge is to be gained. That knowledge which falls short of this cannot be called right knowledge. This will be made clear by the instance usually cited. A man stands in various relations with other men. He is father to one, brother to another, son to the third, a superior officer to the office clerks, but a subordinate to the higher officials and so on. If we are to have right knowldge of the man we must know all these various relations. The man is neither father alone, nor brother alone, but a sub-stratum wherein all these relationships reside. From one view-point he is a father, from another a brother and so on. Every object in fact can be viewed from various stand-points, in some cases some view-points are more important, in others, others. In the illustration taken, we considered in how many relations the man stood to other human beings. Take another instance of a *ghata*. We can say about it that it is permanent from one view-point and not so from another. Considered as earth, the original Dravya out of which it is manufactured, it is everlasting, because Dravya is such; but considered as the product of the Dravya it is liable to destruction. Every object is subject to three conditions, Creation, Destruction and Permanance (उत्पत्ति, विनाश and ध्रौव्य). *Ghata* itself undergoes all these three states. But if we look it as only earth irrespective of the form it assumes it remains earth all-through, *i. e*, it remains permanent. Thus we see that a *ghata* possesses two apparently contradictory qualities, liability to destruction and freedom from destruction; but that contradiction disappears if we bear in mind that the *ghata* is considered from two different standpoints and hence arises the apparent contradiction. Again if the *ghata* is of the black colour, it means it is of no other colour. When we say a black *ghata* exists, we also mean a red *ghata* does not exist

with the same substance. Therefore existence can be affirmed of the *ghata* when we have the black colour in view. But non-existence can be asserted of it when any other colour is in view. Thus existence and non-existence can be predicated of the *ghata* from two different points of view, though these are mutually exclusive qualities. As with the colour, so with the place, the manufacturer, the instrument and the implements with which it is made, &c. We can form many pairs of such contradictory qualities that can be predicated of the *ghata* only when we consider it from different points of view and the apparent contradiction can thus be removed.

This is sufficient to explain the fact that an insignificant object like *ghata* requires, if it is to be fully understood, consideration from so many standpoints. The difficulty is manifestly greater when the object of thought is Universe, Mukti and the like. But the main fact remains that complete knowledge is that which views the object under consideration from all possible standpoints. It is a principle which cannot be too much emphasised. The whole of Jaina logic is centred round it. This principle is therein called Syādvāda or Anekāntavāda. It distinguishes Jainism from all other religions and philosophies.

Every religion tries to teach the man to go beyond the phenomenon. Jainism does the same thing. But Jainism differs from all other religions on one vital point. All other religions cognise the real but from a restricted view-point. Therein cognition refers to a limited part of the cognised. Thus for instance when the Chārvākas say that everything is liable to destruction, they utter only half truth. From the phenomenal point of view, nothing indeed is permanent but from the non-phenomenal point of view it is not so. This latter aspect the Chārvākas fail to take into account and hence their theory is onesided and therefore mistaken. These remarks apply to other religions and philosophies also. Nothing in itself is

real, ideal or transcendental. Everything is all there from varying standpoints. The chief drawback in the other systems is that their outlook is circumscribed; they reveal but partial or isolated truth. The apprehension of real truth presupposes a deeper and sounder organ of knowledge and subtle speculation, a deeper insight, a true penetration into the very heart of a thing. This being attained everything seems to be, though apparently divergent and often conflicting, yet, bound with one tie-an expression of one underlying principle contributing to the substantiveness of all thought and being. And this is exactly what Saptabhangi rules attempt to achieve.

Shabda knowledge is of two kinds:—(1) One based on Pramāna, and (2) the other based on Naya. When the knowledge is had in its entirety it is Pramāna Jnāna (कात्स्न्यतस्तत्त्वार्थाधिगम: प्रमाणात्मक:।), while practical knowledge is Naya knowledge (देशतस्तत्त्वार्थाधिगमो नयात्मक:). Both again are of positive and negative characters each, and in both of these there are seven modes of expression and hence they are called प्रमाणसप्तभङ्गी and नयसप्तभङ्गी respectively. सप्तभङ्ग is a collection of seven Bhangas (modes). We shall first consider the प्रमाणसप्तभङ्ग.

The first mode of expression is स्यादस्त्येव घट:. Here स्यात् has the sense of कथञ्चित् (may be, from one point of view). A thing may exist in respect of four elements—Dravya, Kāla, Kshetra and Bhāva. We have shown above how everything may be said to exist from a certain point of view. From another point of view we can say स्यान्नास्त्येव घट: which is the second mode of expression. The third mode is स्यादस्त्येव नास्त्येव च घट:। The fourth mode is स्यादवक्तव्य एव घट:। Fifthly we can say स्यादस्त्येव चावक्तव्य एव च घट:। Sixthly, स्यान्नास्त्येव चावक्तव्य एव च घट:। And lastly we may say स्यादस्त्येव नास्त्येव चावक्तव्य एव च घट:। These are the seven ways in which we can express our ideas about an object. When we express it in one way

only; it is a partial truth that we utter. The apprehension of unity or universality presupposes the divergent elements through which it manifests itself.

Thus briefly describing Pramāna Saptabhangi or Syādvāda we may proceed to consider Nayasaptabhangi or Nayavāda.

Nayavāda.

We have so far dealt with the Syādvāda. We saw how many ways there are in which we can state our conclusion in respect of things. These are the seven modes in one of which we express what we know of a thing. This is then the subjective aspect of knowledge. The modes of expression mainly pertain to the knowledge an individual has of a particular object. Knowledge has also an objective aspect because it is with reference to something known. In other words we must also take into consideration the contents of knowledge; what is that which is comprehended when the individual says he has got knowledge of an object. True knowledge requires a correct statement of the facts to be comprehended. Generally speaking facts are not always understood in their fulness. In some cases all the aspects are not clearly brought before view and in others our language makes it impossible for us to describe things in all their aspects at one and the same time. For such various reasons we are often liable to fall into the pitfalls of errors. It is to avoid this that the Nayavāda is taught by the Jain Āgamas. Nayavāda is the analytical process of ontological enquiry, while Syādvāda is the synthetical treatment of things in their versatility of aspects, for which reason this latter is called the Anekāntavāda also. Thus Nayavāda and Syādvāda are supplementary to each other and between themselves exhaustively deal with the contents of knowledge and the modes of expressing them. It is these two which form as it were the very ground work on which the whole superstructure of the Jain metaphysics is safely and securely built up.

Naya is the analytical process of ontological investigation helping us to dive deep into the net work of interrelated parts of the thing known through the ordinary means of knowledge and select as well one or the other attribute, from the innumerable attributes, the aggregate of which makes up the being and expression of the said known thing with a view of interpreting and understanding the selected attribute for a correct and complete conception of the ontology of the same. Such an analysis is the natural consequence of the many-sidedness or Anekāntavāda which is the most predominant feature of Jainism. As we have already explained, knowledge, to be perfect, requires to be many-sided, which fact is consequently so often emphasised by Jainism. Any philosophy which fails to conform to this remains necessarily onesided and therefore, reveals, at most, half truths. Onesidedness makes men liable to err. It is this manysidedness which has made the position of Jainism impregnable such as is not to be found in the case of other religions. Every other religion has to face certain problems in theology and metaphysics which it finds impossible to solve and which therefore, it takes for granted as fundamental assumptions. They are fundamental in the sense that they are final assumptions beyond which that particular religion cannot go. For instance, the Chārvākas refuse to proceed beyond what is within the grasp of physical senses. They try to remain purely materialistic to the end. They are right in a sense, as we shall show further on; but if theirs is the only standpoint that must be taken as correct, it is proved incapable of tackling the psychical problems which have now-a-days been shown to be beyond anything that matter alone can explain. In other words the Chārvāka view-point is correct so far as it goes. It shows us only a smaller part, the larger and the more important one being put aside. What Jainism inculcates is that this sort of insufficiency of the various theological and philosophical doctrines is due only to their failure to take cognisance

of all the standpoints. Onesided teaching gives us half truths, the main source of errors. Jainism avoids this pitfall and insists upon having a thorough knowledge based on and inclusive of all possible view-points.

This manysidedness ought not to be confounded with indefiniteness–a charge sometime levelled against Jainism. Jain doctrines are as clear and definite as anything; there is no ambiguity about them. With ruthless logic it does pull down other philosophies, but at the same time it has to offer something better in their place. It is not merely destructive in critism but also constructive in substitution. It condemns onesidedness and errors in others and offers broadest view-point and truth with the aid of its Anekāntavāda. Not only does it point out the element of truth in all other religions, but also rectifies their errors. "Truth, Reality, Being, Ātman-all can be viewed from more than one point of view. Other religions have only a glimpse or a partial view of them which if being taken to be the full view they mistake shadow for substance. But Jainism has the grasp of the substance as well of changing states. To be, to stand in relation to, to be active, to act upon other things, to obey law, to be a cause, to be a permanent subject of states, to be the same to-day as yesterday, to be identical in spite of its varying actions—these are the Jain conceptions of reality. Mere becoming is as an abstraction as mere being. In short, being and becoming are complements of the full notion of a reality."

Naya is the standpoint of the viewer. Consequently the Nayas will naturally be innumerable which is true. But for practical purposes and from a scientific point of view Nayas can be so classified as to include all varieties. The oldest classification is that in the Anuyogadwārasutra where Naya is divided into seven classes. They are Naigama, Samgraha, Vyavahāra, Rijusutra, Shabda, Samabhirudha and Evumbhuta. Naigama is the non-distinguished. An object possess two kinds

of qualities, general and particular. When no such distinction is made and the object is viewed from a purely general point of view, it is the Naigama Naya. It is the perception neither of the generic nor the particular. The word is usually derived as न एकं गच्छति इति नैगमः, *i e.*, not refering either to the generic or the specific. For example, when you utter the word 'Bamboo' you indicate several and present them in their true aspects. Here we cannot do better than quote Mr. V. R. Ghandhi, the Jain apostle at the Chicago Religious Conference.

"To be is to be in relation. So when we know a thing we know the relations—some, if not all-in which it stands to us and to other things. To that extent we know the thing as it is. There are other present relations which we do not know and there are other possible relations which we do not know and there are other possible relations also which we may not know under our present state of development. This residum of relationship is the noumenon......noumenon and phenomenon are not two separate existences, but only two modes of our looking upon the full contents of a thing, a part of which is known and a part unknown to us now. The fallacy in the popular mind in reference to these terms is that of confounding a logical distinction with an actual separation. In the Buddhist view, nothing is permanent. Transitoriness is the only reality. As Prof. Oldenberg says—'The speculation of the Brāhmans apprehended being in all being, and that of the Buddhists becoming in all apparent being. The Jainas on the contrary consider being and becoming as two different and complimentary ways of our viewing the same thing". Reality in the Jain view is a permanent subject of qualities, some of which are general in so far as they apply to all trees and particular in so far as they are specifically applicable to 'Bamboo' alone. Then thus no differentiation is made between सामान्य and विशेष but both are grouped together in the Naigama point of view. 'The Nyāya and the Vaisheshika Schools of the East and the Realists of the West

are said to survey objects from this standpoint. Next is the Samgraha Naya, or the collective viewpoint. Here are taken into consideration only the generic properties and the particular ones are ignored. For example, when you say 'Man' what is thereby understood is, not only the human kind but also the whole range of animal world. 'Man' is made to imply the generic property of being animate which is an attribute of man as well as of other animate beings. It is said that the Sānkhya and the Advaita schools of the East and the pure materialists of the West explain the phenomenon of the Universe from this point of view. The third Naya is Vyavahāra, *i.e*, the practical. It is just the reverse of its predecessors. This is the method of considering only the specific or particular attributes. For instance, if one is asked to bring the vegetable (वनस्पति) one cannot do so without the specification of particularity. It must be a mango, a nimba or some such particular variety. Another and perhaps a better illustration is given by the author of the Naya Karnikā. He says 'no wound, bruise or a scratch can possibly be healed by the application of the general quality of poulticeness or ointmentness. The (specific) healing properties alone are in specific poultices or ointments.' In other words Vyavahāra Naya lays an undue emphasis on particular attributes losing sight of the general ones. The Chārvākas of the East and the Positivists and the Pragmatists of the West are said to take their stand on this method of viewing objects. Fourth is the Rijusutra Naya. It is the attitude of looking at the thing without any reference to its past or future. It goes straight to the thing as it is at present. Those, looking at things in this way, say that neither the past nor the future serve any practical purpose and it is vain to ponder over it. A man may have been my son in former birth, but he is now born a prince, and is of no practical use to me now. An actor cannot perform the actual functions of the king.

There are four ways (निक्षेपs) of knowing a thing. We may know it with reference to its name (नामनिक्षेप), or form

(स्थापना) or present substantive state (द्रव्यनिक्षेप) or its actual nature (भावनिक्षेप).

The Rijusutra Naya takes cognisance of भावनिक्षेप alone and ignores the remaining three. This stand-point is the characteristic of the Buddhists of the East and the subjective Idealists of the West.

Next comes the Shabda Naya. 'It treats synonymous words as all having the same sense. For instance, *Kumbha*, *Kalasha*, *Ghata*, &c., are all taken to be expressive of one and the same object, namely jar.' Similarly Jiva, Ātman, Soul, Prānin are synonymous terms though differing from one another in their etymological meanings. This terminological identity is the basis of the tenets inculcated by certain conventionalists or the grammarian school in the East and Empiricists in the West.

Sixth is the Samabhirudha Naya which is the converse of the preceding. Herein greater importance is attached to the etymological meanings. For instance, Shakra and Purandara practically mean the same deity. Those however who take their stand on this Naya would not admit this. They would look to their derivative senses and assign different meanings to them thus Purandara is the destroyer of cities and Shakra is the powerful one, and so on.

Last comes Evambhuta Naya. 'It consists in applying to things such names only as their actual condition justifies.' For instance, a man cannot be called Shakra unless he is shining, which attribute is implied by the word. One is called a worshipper only at the time of worshipping.

The last four Nayas cognise only Bhāva Nikshepa, while the first three, all four.

According to Umāswāti the last three Nayas come under

the class Shabda. Therefore, in his opinion Nayas are only five and not seven. Later Ācharyas however adhere to the older classification into seven Nayas.

These seven Nayas again can be classified under two heads Dravyārthika Naya and Paryāyārthika Naya. The first four are grouped under the first and the last three under the second heading.

The former is called Dravyārthika because the subject matter of the process of analytical enquiry is the substratum or the noumenon of a thing; while in the latter case it is the phenomenon. 'A Paryāya is but a mode or state of being.' Whatever has origin and end and destruction in time has Paryāya. Paryāya is a changing modification. The last three Nayas refer only to this outward aspect of a thing and ignore the inhering substrata.

Corresponding to these Nayas there are fallacies of Nayas (Nayābhāsas). They are thus enumerated: (1) Naigamābhāsa, when in estimating a soul we make a distinction between its 'existence' and its 'consciousness'; (2) Samgrahābhāsa, when we lose sight of specific properties; (3) Vyavahārābhāsa, when we make a wrong distinction between substance and qualities; (4) Rijusutrābhāsa, when reality of things is denied; (5) Shabdābhāsa, when we make a distinction which is purely verbal and not real; (6) Samabhirudhābhāsa, when we use synonymous words for signifying altogether different things; and lastly (7) Evambhutābhāsa, when a thing is discarded simply because it does not at the moment possess the properties implied by the name; for instance, Rāma is not a man (thinking animal) because he is not at present thinking. These fallacies are to be avoided and the Nayas are to be strictly adhered to if we are to realise Truth within us.

Every religion attempts to explain the unknowable, the

super-physical and the super-sensuous; it has its metaphysical counterpart. In one way, it is the main object which it is intended to achieve. Jainism is no exception to this. Before we are asked to lead a virtuous life we must be taught what virtue means; in other words, we must know in what relation man stands to himself, fellow beings and the Universe. Thereby alone he can understand the principles which he should follow in his life. Such is the close connection between the underlying metaphysical principles of morality and the actual life that a man practically ought to lead. It therefore follows that the more rational these principles are, the greater the likelihood of their being translated into action by human beings. Tested by this course of justice we shall find that Jain metaphysical doctrines will stand the severest test of logic as perhaps few others can. Theory is always found to control practice; and therefore, the clearer and the more definite the conception of the meaning of life becomes, the more of order and harmony is introduced in human life and conduct. 'This is why the first step towards moral reformation is to arouse reflection in man and the claims of morality cannot be properly satisfied and its demands fulfilled until and unless the rigours of these claims are properly, brought clearly into view.'

The Tattavārthādhigama Sutra gives the following classification :—जीवाजीवाश्रवबन्धसंत्ररनिर्जरामोक्षास्तत्त्वम्. (प्रथमोध्यायः, ४) Cogitative substance or soul, noncogitative substance or non-soul, Channels through which Karmapudgalas enter, bondage, stopping the inflow of Karmas, dissipation or eradication of the acquired Karma pudgals, absolute freedom are (seven) predicaments. To these are added virtue and vice which are included in Ashrava. शुभः पुण्यस्य, अशुभः पापस्य (6th chapter 3-4). These are the nine categories. We have explained in the body of the notes, what Jiva and Ajiva are, and therein we have seen how Jiva is enmeshed by Kārmic forces from

Anādi time. Our task will be somewhat facilitated by looking more into the details of this theory of Karma, which is so very characteristic of Jainism. The evolution of Karma phenomenology and its working in the moral world will be described later on when we come to treat of the Jain Ethics. Here it is sufficient to enquire into its classification which sheds an amount of light on the Jain Metaphysics.

'Karma in its metaphysical sense means 'motion or action-current' and also the materialised effects or vestiges in so far as they affect the fate of the actor.' According to Jain philosophers Karmas are of two sorts: (1) Ghāti or injurious and (2) Aghāti or non-injurious.

The ideal is to be freed from both the kinds of Karma. Ghāti Karmas are those which positively hinder the unfoldment of the physical tripartite possibilities. Aghāti Karmas are those which determine merely the outward physical environments. The first are of four kinds: Darshanāvaraniya, Jnānāvaraniya, Mohaniya and Antarāya. There are nine subdivisions of the Darshanāvaraniya Karmas and five of Jnānāvaraniya. The Mohaniya or Chāritra Mohaniya; the former has three and the latter twenty-five sub-divisions. The Antarāya Karma is subdivided into five classes. Thus in all there are forty-seven subdivisions of the Injurious Action currents.

The classification of Aghāti Karma is somewhat complicated. The notion itself is ingenious and illustrates the subtlety of Jain Philosophy. It determines the outward conditions in which Soul is to work out its way; and the conditions are included in Karma according to Jainism. For, as we have seen, Karma means not only deeds but also the circumstances in which they are done and they are the energies of movement and from of the Jiva's own making which materialise into the Karma matter which clings round the Soul as potential energy of the system. And it is the kinetic release

of this locked up or potential energy in the form of the Kārmana body that can account for all the possibilities of diversities and changes in the phenomena of nature.' Physical environment is the resultant of the permutation and combination which is going on every moment in the atomic world. This gives rise to organic and inorganic matter. Human body comprises both. The modern Science of Biology has shown how human body has gradually evolved out of the primitive protoplasm. The Jiva encaged in the body is there according to the inexorable law of Karma which works out in innumerable way; therefore the Kārmic energy of every Jiva is different from that of the rest. There are, in addition, other differences in human bodies. No two human bodies, even of twin brothers or sisters, are alike either in character, behaviour or configuration (Rati, Gati and Murti). These individual differences–this individuation–the Jain philosophy says, are brought about by the Aghāti Karma of the Jiva. Now we come to the classification of the Aghāti Karma. The main divisions are four: Āyu, Nāma, Gotra and Vedaniya. The Āyu Karma has four sub-divisions. They are one hundred and three in number. According to some the number is ninety three. The difference of ten relates to sub-divisions which is of no great significance. Substantially the classification remains the same. The Gotra Karma divides itself into two distinct sets of action currents, while the last, the Vedaniya Karma, also has got two subdivisions. Thus we have in all one hundred and eleven or one hundred and one sorts of Aghāti Karmas. The total numbering of the subdivisions of the Ghāti and Aghāti together is therefore one hundred and fifty-eight or one hundred and forty-eight according as we adopt one method or the other. Each kind of Karma has its pre destined limits within which it must take effect and thereby be purged off. The totality of Karma amalgamated by a soul impresses on it a transcedental colour, a kind of complexion which cannot be perceived by our eyes and this is called

Leshyā. There are six Leshyas: Black, Blue, Grey, Yellow, Red and White. They have also a moral bearing; for the Leshyā indicates the moral character of the individual who owns it. The first three belong to the bad characters and the last three to the good ones.

The next two Tattvas are Punya and Pāpa. They have a very close bearing on the Chāritra of man. Conduct is either Punya or Pāpa. Punya is of two kinds: Bhāva and Dravya. Bhāva Punya is the disposition of the doer by which he acts in conformity with the Sacred Law; while the Dravya Punya is the actual obedience to the law in practice. They may be termed Subjective and Objective merit respectively. This is one ingredient of Punya. A disposition by itself is not sufficient; it may be a blind impulse. What gives its true worth to disposition is the knowledge at its back. A man can be called truly meritorious when he acts knowing what merit is. Thirdly, other ingredient is necessary. In many cases we often see that in man, love of the good and the knowledge thereof, are by themselves powerless. There are many instances of men succumbing to evil, only because they have no sufficient courage or strength of will to withstand it. Therefore the necessary will-power--called Virya—is an equally essential and fundamental factor of Punya. Thus Punya is as it were composed of these three component elements which are indissolubly blended together. Jainism teaches that it is by practising the good with love and intelligence that one becomes virtuous. This is identical with Aristotle's saying 'Virtue is habit.' One act of virtue does not make one virtuous; it is the constant and intelligent repetition of virtuous acts which renders one so.

There are nine ways of accumulating Punya; by offering food, water, clothing, shelter, bedding, respect, apreciation, personal attendance and salutation. But here it must be borne in mind that any or all of these above acts of Dāna for an

outward show only, without inward sincerity, will not bring merit to the doer. Otherwise there is no difference between hypo-crisy and sincerity, dishonesty and honesty. What is really required is the intensity and the sincerity of feeling and emotion which alone will bring in its wake, spiritual advancement. Unless one is actuated by such an ideal, deeply rooted in the innermost reasons of his head and heart, one ought not to expect to bring about one's own elevation-much less of society. Punya is not born of external social ceremonialism; it is born of the internal moral habit seated in the will and the heart; and therein lies the merit, the true worth of the services enumerated above.

Punya discharges a two-fold function. In the first place it clarifies the vision and draws out the higher instincts of the performer in their dynamic operations. Secondly, it also brings into play such strong action currents that place him, in the present life and in future, in those favourable environments that afford longer opportunities for the enjoyment of peace and prosperity so far as the worldly life is concerned and for the utilising of the higher instincts on the stepping stones to rise to a higher state of being and happiness. This is how the seeds of Punya sown in one life bear fruits both in the psychical and physical worlds, according to the law of Karma, Karma-causality for enjoyment in a subsequent life.

Pāpa is the reverse of Punya; it is a moral disease or a weakness. As in the case of Punya the element of will is predominant so it is in Pāpa. Pāpa consists in *voluntarily* becoming the receptacle of evil Kashāyas. There are two other elements that go to make up Pāpa. They are 'Subreption' (Mithyātva) and 'Perversity' (Dusshitatva). Pāpa is of 18 kinds: Hinsā, Asatya, Stealing, Unchastity, Greed, Anger, Pride, Hypocrisy, Covetousness, Passion, Hatred, Quarrelsomeness, False accusation, Tale-telling, Joy, Grief and False Knowledge. This last again has four varieties. Just as Punya brings to the Jiva better opportunities for further

development, Pāpa places the Jiva in such circumstances as are calculated to prevent the further spiritual advance; in other words, Pāpa generates the Ghāti Karmas principally and the Aghāti incidentally. The Jain philosophers say that there are 82 ways in which the Jiva has to pay the penalty for having committed sins.

Next we come to Āsrava. It means the influx of matter into Soul. Soul itself is pure and untainted. But from Anādi time, it is brought into a very intimate connection with Karma. The powers that 'galvanise' the Soul to draw in matter from without are (1) Subreption, (2) Attachment, (3) Kashāya, (4) Negligence and (5) Functional activity of Speech, Mind and Body. Whether we regard our passions and emotions as the states of our consciousness or as so many kinds of rhythms of Soul, or in any other way, it is certain that a simple substance like soul can never by itself be the basis of so many different kinds of states or rhythms, some of which are indisputably antagonistic to one onother. For instance, hatred and love cannot both be the natural functions of Soul. It is therefore clear that Karma, the only other substance, which enters into interaction with the Soul, is alone responsible for the abnormal types of passions and emotions. It is Karma which brings on the Āsrava. This is the objective Āsrava, and is always in proportion to the strength and intensity of the subjective influx. Karma matter flows into Soul when the latter is as it were tuned to receive it. The chief causes of Āsrava are thus enumerated-(1) False Faith, (2) Lack of Control, (3) Negligence, (4) Passion and (5) Yoga or the general channels of inflow. There are again subdivisions of these which are elaborately given in Jain works on Karma.

Bandha.

With the inflow of matter, there is a kind of fusion of

Soul and matter and there results the formation of a compound personality and thereby the innate qualities of Soul are to that extent obscured. This is called Bandha or Bondage. Thus union of spirit and matter is not to the advantage of the former. Spirit at first was untainted; but now are superimposed upon it the qualities of matter. It becomes subject to constant birth and rebirth. It attracts more matter and is thus further engulfed in the Transmigratory Cycle. It suffers pain or enjoys pleasure according as the Kārmic matter is of one kind or the other. In this way the spirit leaves all its former freedom and remains a captive of the Karmas until fortunately they are destroyed by anti-Kārmic forces.

Like Asrava, Bandha is of two sorts: Bhāva and Dravya. 'The psychical condition which keeps the soul in a particular disposition so as to combine with Karma into a selfsameness as it were with the soul is called Bhāva Bandha or Subjective Bondage; and the actual Karma matter which flowing into the Soul stands in relation of Identity (Tādātmaya Sambandha) as it were with the Soul is called Dravya Bandha or Objective Bondage.' Bandha is divided into four kinds:—(1) *Prakriti Bandha.*—Prakriti means Karma Prakritis which as we have seen above are 158 in number; (2) *Sthiti Bandha.*—This is the Bondage produced for the duration of the particular karma. It may fall off when the Karma fully works out its consequences; but for the time being Soul is in Bondage to it; (3) *Anubhāga Bandha.*—Anubhāga means intensity. Then Anubhāga Bandha means that bondage which adheres to soul so intensely that it cannot be easily removed; (4) Lastly we have the *Pradesha* Bandha. Pradesha is a region or a part. Karma is matter and as such it is made up of particles or *anus.* When the bondage is spoken of with reference to those particles it is the Pradesha Bandha—a bondage wherein so much region or so many parts are occupied by the Karmic matter.

Samvara.

The next category is Samvara. It is the reverse of Āsrava. 'As a large tank, when its supply of water has been stopped, gradually dries up by the consumption of water and by evaporation, so the Karma of a monk which he acquired in millions of births is annihilated by austerities if there is no influx of Karma.' The true nature of the Soul is hidden behind the veil of the Karmas, Jnānāvaraniya, Darshnāvarniya, &c. The veil has to be rent asunder and this is done by performing virtuous (punya's) deeds. Thus from Samvara commences the practical side of the Jain metaphysics. It is therefore considered as a principle of the utmost importance and it contains matter that it is more often quoted than anything else. Samvara is of two kinds: Subjective and Objective. The former means the subject's, *i.e.* Soul's, control over passions, emotions, &c., and the latter means shutting off of the inflow, or keeping away, of the Karma particles.

The Jain scriptures say that there are fifty-seven ways by means of which Jiva can gradually effect the cessasion of the influx and the disruption of the Kārmic matter. (1) First come five Samitis: Iryā, Bhāshā, Eshanā, Ādananikshepa and Utsarga. (2) Then there are three Guptis: (*a*) Manogupti (*b*) Vachanagupti, and (*c*) Kāyagupti. (3) Thirdly we have the ten-fold duties of Yatis: Forbearance, Humility, Straightforwardness, Desirelessness, Austerity, Restraint, Truthfulness, Purity, Poverty and Chastity. (4) There are next twelve Bhāvanās which have been dealt with in detail in the notes. (5) Then come Parishahas, *i.e.*, hardships, which are classified into twenty-two kinds. (6) Lastly there is the Chāritra, *i.e.*, conduct, which has five subdivisions.

By following these, the Jiva will be on his way to Salvation, *i.e.*, complete freedom from the Karmic Forces.

Nirjarā.

Samvara will stop the inflow of fresh matter; but the matter which has been accumulated during hundreds of births must be destroyed before the Jiva is able to effect his release, and this is brought about by Nirjarā. Just as fire consumes the combustible articles, so, the Jain scriptures say, Tapās annihilates Karma. It is of two kinds: Bhāya (external) and Āntara (Internal). The Bhāya Tapa is practised in the six following ways: (1) Fastings complete, (2) Gradual decrease in meals, (3) Various dietetic restrictions, (4) Abstaining from using spices and such palatable articles, (5) Bodily hardship and (6) Avoidance of temptation by control. The Āntara Tapa is also of six kinds: (1) Confession and penance, (2) Reverence duly paid, (3) Rendering service to the ascetics or the poor, (4) Study of the sacred scriptures, (5) Meditation and (6) lastly, Absolute indifference to the body and its needs.

Moksha.

When Nirjarā is completely effected, there finally comes Moksha or Beatitude. Nirjarā first destroys the Ghāti Karmas when Kevala Jnāna (clarity of vision and Omniscience) is attained. Because of Samvara, there are no fresh Karmas pouring in. Nirjarā in its gradual working ultimately leads to the destruction of the Aghāti Karmas when the state of 'bliss never-ending and beatitude everlasting' is attained. This is Moksha. The Soul that is Mukta soars up high and high until it reaches the Siddhashilā in the topmost part of the Loka region, where it resides permanently. We have already seen what Mukti is. It is freedom from the snares of Karma (कर्मपाशविनिर्मुक्तिः). The Mukta Jivas retain their individuality even in the Mukta state, though at the same time their characteristics are identical. Moksha is not something which the Soul gets hold of from outside. It is the realisation by the Jiva of his own real and true nature. Every

Jiva is constitutionally free and potentially divine. His union with Karma has the effect of limiting the inherent freedom and obscuring the innate divine nature. When the connection between the two is completely severed, the Jiva appears in all his real refulgence, power, bliss and knowledge, and this is Moksha. When darkness is dispelled by means of light, we do not take away one thing and put another in its place; we simply remove the obstructing agent and we see the true thing. When a parrot imprisoned in a cage is set at liberty, we do not take away the cage and give something else in its stead; we have only to remove that which was in the way of freedom and the parrot is free. So Moksha is merely the unfoldment of what Soul potentially possessed already; it does not mean possession of something new.

There are fifteen kinds of Siddhas : Jiva, Ajiva, Tirtha, Atirtha, Grihasthalinga, Anyalinga, Svalinga, Pullinga, Strilinga, Artificial Napumsakalinga, Buddhabodhita, Pratyekabuddha, Svayambuddha, Eka and Aneka.

With Moksha, the categories end. Their study is essential to the knowledge of Jainism. We may again invoke the authority of the Sutra quoted above: 'He who is acquainted with these nine principles and lays hold of them by faith is perfect in knowledge. He who is ignorant of them cannot be perfect in Knowledge. The words and doctrines of all the Jain Lords (Tirthankaras) are here and nowhere else to be found; therefore he whose mind is instructed in these nine categories possesses true and stable knowledge.'

Jain Ethics.

We may now consider the ethical theory of the Jains. It is based upon their theory of Karma; in fact it is the logical consequence of that theory. The ideal is Moksha, *i. e.* freedom from all Karmas. For their destruction the Jiva is to [en]deavour through hundreds of births and the Jain scriptures

lay down for Jiva's guidance, rules and regulations by following which the Jiva may attain the desired end. These rules constitute the Jain ethics. Before we proceed to their consideration, we may note one fact of great importance. In Jainism there is hardly any scope for the discussion of that complicated question regarding Freedom of Will and Determinism. On purely logical grounds, we find determinism unable to hold its own. For, in the first place, if every individual action is predetermined and no choice is left to the individual, the conflict between merit and demerit, virtue and vice, reward and punishment ought not to arise at all. If a man commits sin and if it is predetermined, *i. e.*, if he himself is not responsible thereto why should he be punished for what he is forced to do? We have already seen that both Pāpa and Punya are there because of the voluntariness on the part of the doer. If the actions are involuntary, they are neither sinful nor meritorious, and therefore they deserve neither punishment nor reward. If in a railway accident, the engine is driven over a man and he is killed, we do not impute sinfulness to the engine because we are fully aware that there was not present in the accident the element of 'Willing' on the part of the engine; it killed the man automatically, mechanically or if at all, through some extraneous force, and therefore no responsibility rests with the engine. If determinism were true, man's position would be just like that of the engine of our illustration. Whatever he does would be done automatically–in spite of himself as it were–and therefore he cannot be held responsible either for good or evil consequence of his action. This is the logical situation arising out of Determinism which we all agree is not sound. Secondly, Determinism leads to inaction which is the worst foe of mankind. Thirdly, Determinism works against what we value most in man, namely character. What is character? It may be defined as that mental disposition which is formed in man by his persistently endeavouring to realise some good ideal,

Ideals may be different; what is chiefly required is the persistent, habitual endeavour capable of permanently and ineradicably moulding the mind. Now if everything is predetermined, there is no longer a necessity for the formation of character. Predetermination dispenses with the ideal and consequently of persistent endeavour which is the chief factor in the building up of character. Under these circumstances the best policy for a man to follow in his life would be that of drift, without caring and being responsible for the evil consequences arising out of it. It is therefore clear that the Jiva must be supposed to have some freedom of will. There is some predetermination as well, no doubt, as Lord Mahāvira has said, 'They have no knowledge and do not understand that things depend partly on Fate and partly on human exertion.' It is the peculiar position of the Jain Karma Theory that it gives no scope for necessitarianism. What is called fate from the conventional point of view is really speaking the outcome of past Karmas which themselves are performed by the Jiva with his own free will. We call it fate because the Karmas of which the present good or evil is the result are invisible to us in our present life. The relation between the Jiva and Karma is Anādi and it rests entirely with the Jiva himself to make efforts to be free from that bondage. On this fundamental assumption of absolute freedom of will the writers of Jain Ethics proceeded to lay down rules of conduct, both for Yatis and householders. Generally we may say that the importance and utility of an ethical system depends on and is proportionate to the degree of significance attached to the principle of the Freedom of Will. The harder the limits imposed on the freedom of will the less useful and elastic the system is bound to be. The Jain system of ethics on the other hand shows the most ample scope for it, and therefore it has the soundest basis on which the magnificent superstructure of an ethical code can be erected. The rules that are presented for the Yatis and the householders are touched upon in the notes to the text.

Dravya

The Jain Siddhānta tries to solve the 'riddle of the Universe' in its own way. It lays down six heads under which all the objects in the Universe can be included. In the first place, it is plain even to the most unphilosophical mind that objects are of two classes; those that are endowed with consciousness and those that are not endowed with consciousness (Chetana and Achetana or Jada). These are the first two classes and the interplay of these two is the chief cause of the manifestation of this world. Then these objects live and move in space and in time whose existence therefore must be presupposed and which consequently constitute two more classes. Lastly, we see that nothing in this world is absolutely at rest or in motion and it is not possible to assume that rest or motion is the inherent quality of any of the above-mentioned object, otherwise we would have witnessed the phenomenon of perpetual motion or perpetual rest. Therefore we are driven to the conclusion that there must be two other objects, one imparting motion and the other counteracting and stopping it. These are called respectively Dharma and Adharma. These words have a technical meaning assigned to them in the Jain scriptures. One is the medium of motion, and the other, that of rest. This is the primary and fundamental classification of objects according to Jainism. Of these Jiva and Ajiva are the most important as their interaction gives rise to the world and the other objects are helpful to them so far as the evolution of the world is concerned.

As to the conscious objects, (Jiva) even the western scientists have now come to see the inadequacy of materialism, and they are compelled to admit the existence of two distinct categories in the world–Force and Matter,—which might correspond to the Jain view. Matter cannot account for Jiva; the former is unconscious and the latter conscious. As to the nature of Jiva, it is constitutionally free and potentially

divine. It is a simple object endowed with the quality of thinking and willing. It is indivisible in itself and at the same time preserving a distinct entity of its own. From Anādi time, however, Jiva is in bondage to Karma, but it can effect its release from it by pursuing the right path. It possesses the potentiality of having infinite power, infinite bliss and infinite knowledge, unlimited by Time and Space. It also possesses such powers as clairvoyance, telepathy &c. of which ordinary men are almost ignorant, but which are now being recognised by the systematic efforts of the Psychical Research Society. It is to the credit of Jainism that the Jain Saints had, very long ago, made a thorough study of the subject and discovered the truth which is at present only being dimly comprehended. The Karma matter is subtle as well as gross. The substlety of Karma-pudgala is attested by modern science. Says Sir Oliver Lodge, "If an electron is represented by a sphere, an inch in diameter, the diameter of an atom of matter on the same scale is a mile and a half." The Jaina Siddhānta, without the aid of the present day miscroscopes, has proved the same thing when it said that an infinity of Paramanus may exist at a point of space. Time and Space, Dharma and Adharma need not detain us long as they are objects subsidiary to the first two and it is plain that the assumption of their existence is explicitly or implicitly made as the starting point in every other religion and philosophy.

Yoga.

The ideal of Yoga is the possession and realization of Spiritual Reality. It is to possess divine qualities, through reflection of divine Reality or Right Knowledge. It means the possession of the qualities like Omniscience, Omnipotence and Omnipresence. This is brought about by the tearing off of the veil of Karma and the pursuing of the path of Right Knowledge, Right Faith and Right Conduct-designated as the three

Ratnas (jewels) in the Jain Philosophy. Every being possesses in himself the potentiality of attaining to this status. All beings are thus potentially divine and all are equal and without distinction, so far as this divine character is concerned but it must be remembered at the same time that all are not identical; their individuality is not merged as in the Vedantic oneness. This is the goal and we have already seen what are the essentials of the method. In the system of an integral Yoga the principle must be that all life is a part of the Yoga. There are two kinds of knowledge-that which seeks to understand the apparent phenomenon of existence externally by an approach from outside through intellect and this is the lower (ordinary or practical) knowledge; secondly the knowledge which seeks to know the truth of existence from within, in its source and reality by spiritual realisation. Ordinarily a sharp distinction is drawn between the two; but really they are two ideas of one's seeking. The ordinary knowledge ultimately brings us to perceive the infinite spirit, the divine intelligence and will in the material universe, all physical sciences lead to the same and here Yoga steps in. It begins by using the knowledge of the external for the possession of the Divine, for Yoga is the concious and perfect seeking of the realisation of the Divine towards which all the rest was an ignorant and imperfect moving and seeking. At first therefore Yoga separates itself from the action and method of lower knowledge; for, which the lower knowledge approaches God indirectly from outside and never enters His secret dwelling place. Yoga calls us within and approaches him directly. Therefore the methods of Yoga are different from the methods of the lower knowledge. The method of Yoga must always be a turning of the eye inward and this is done by two movements, each necessary to the other, and by each of which the other becomes complete-purification and concentration. The object of purification is to make the whole mental being a clear mirror in which the divine Reality can be reflected. At present the mental being reflects only the confusions created

by the mental and physical view of the world; it is incapable of reflecting the Divine. By purification the dross is removed and we get the clear visions. Then concentration is necessary first to turn the whole will and the mind from the discursive deviation natural to them and to fix them on the Eternal and the Real behind all appearances and secondly to break down the veil of Karma which is erected between ourselves and the truth. The ultimate realisation of truth is the result of intense, habitual, purified reflecting of the reality and an entire concentration on it.

There are as many ways of arriving at perfect contemplation or concentration as there are different paths of Yoga. Indeed so great is the importance attached to it as a supreme means of arriving at the highest consciousness, that, certain disciplinarians of Yoga think as if theirs are the only ways of realising Samādhi. The Hatha Yoya, Rāja Yoga, Ichchā Yoga, Jnāna Yoga, Shāstra Yoga, &c., are the various means, however, leading to the same ideal. By Yamas, Niyamas, Āsanas and Prānāyāmas, the body is liberated from itself and purified from many of its disorders and irregularities and becomes a perfected instrument in tune as it were with the Infinite. After the purification of the body, there remains the inner purification necessary to produce psychical and spiritual effects. This is done by Dhyāna Yoga in conjunction with other Yogas. Both by the careful reading of and pondering on the truths explained by the scriptural texts and simultaneously by pursuing Dhyāna and Dharma, Jiva is raised to the highest level of the psychical plain where then he enters Samādhi and attains Perfect Knowledge, Perfect Bliss and Perfect Power. This is the *summum bonum* of an integral Yoga.

CONTENTS.

INDEX TO NOTES.

વિષયસૂચી.

પ્રથમ—પ્રકરણ.

(પ્રકીર્ણક ઉપદેશ)

દ્વિતીય—પ્રકરણ.

(પૂર્વસેવા)

તૃતીય—પ્રકરણ.

(યોગનાં અંગો અને દૃષ્ટિઓ)

દ્વિતીય—પ્રકરણ.

(પૂર્વસેવા)

તૃતીય—પ્રકરણ.

(યોગનાં અંગો અને દૃષ્ટિઓ)

ચતુર્થ—પ્રકરણ.

(કષાયજય)

વિષય. **શ્લેાક.**

પંચમ—પ્રકરણ.

(ધ્યાનસામગ્રી)

ષષ્ઠ—પ્રકરણ.

(ધ્યાનસિદ્ધિ)

સપ્તમ--પ્રકરણ.

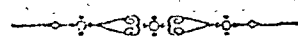
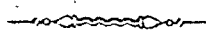
(યોગશ્રેણી)

અષ્ટમ—પ્રકરણ.

(અન્તિમશિક્ષા.)

न्यायतीर्थ—न्यायविशारद मुनिन्यायविजयजी.

Nyāya Vishārada Nyāya Tirtha **Muni Nyāyavijayaji.**

अध्यात्मतत्त्वालोकः ।

(मूलग्रन्थः ।)

अध्यात्मपीयूषमनक्षगम्यं पीत्वा कणेहत्य विषं निजघ्नुः ।
अनादिकर्मप्रचयात्मकं ये त्रिधा प्रवन्दे परमात्मनस्तान् ॥१॥

हतं हहा ! शास्त्रविशारदत्वमनर्थहेतुश्च वचःपटुत्वम् ।
विज्ञानवेत्तृत्वमपार्थकं च नाऽऽस्वादितोऽध्यात्मसुधारसश्चेत् ॥२॥

ज्ञानस्य भक्तेस्तपसः क्रियायाः प्रयोजनं खल्विदमेकमेव ।
चेतःसमाधौ सति कर्मलेपविशोधनादात्मगुणप्रकाशः ॥३॥

ध्यानं च मौनं च तपः क्रिया च नाध्यात्ममार्गाभिमुखीभवेच्चेत् ।
न तर्हि कल्याणनिबन्धनं स्याद् युक्ता हि लक्ष्याभिमुखी प्रवृत्तिः ॥४॥

द्वीपं पयोधौ फलिनं मरौ च दीपं निशायां शिखिनं हिमे च ।
कलौ कराले लभते दुरापमध्यात्मतत्त्वं बहुभागधेयः ॥ ५ ॥

जरा जराया मरणं च मृत्योः सर्वापदानामपि राजयक्ष्मा ।
जन्मद्रुबीजाग्निरनन्तविद्यानिदानमध्यात्ममहोदयश्रीः ॥ ६ ॥

तेऽपि प्रचण्डा मदनस्य बाणाश्छिद्राकुलं यैः क्रियते तपोऽपि ।
अध्यात्मवर्माऽपिहिते तु चित्ते निःसंशयं कुण्ठततां भजन्ते ॥७॥

अध्यात्मधाराधरसन्निपाते मनोमरौ पुष्यति योगबीजम् ।
पुण्याङ्कुरा निर्भरमुल्लसन्ति सर्वत्र शान्तिः प्रसरीसरीति ॥८॥

अध्यात्मभानौ प्रसरत्प्रतापे मनोनगर्य्यां परिभासमाने।
कुतस्तमः ?, शुष्यति भोगपङ्कः, कषायचौरैः प्रपलाय्यते च ॥९॥

आनन्दपूर्णां च सुधां समाधिं वितन्वतेऽध्यात्मसुधाकराय।
स्पृहा यदीये हृदि नाविरासीत् पशुर्नृरूपेण स मोघजन्मा ॥१०॥

योऽध्यात्मशस्त्रं वहते प्रतीक्ष्णं भवेद् भयं तस्य कुतस्त्रिलोक्याम्?।
तिरस्कृतो वा नितरां स्तुतो वा नाध्यात्मविद् रुष्यति मोदते च ॥११॥

विधाय पापान्यतिभीषणानि येऽनन्तदुःखातिथयो बभूवुः।
एतादृशानप्युददीधरद् यत् किं वर्ण्यतेऽध्यात्मरसायनं तत् ? ॥१२॥

आत्मस्वरूपस्थितचित्तवृत्तेर्भवप्रपञ्चेषु तटस्थदृष्टेः।
अध्यात्मराजेश्वरसुप्रसादे का न्यूनता सिद्धिषु लब्धिषु स्यात्? ॥१३॥

आत्माऽस्ति कर्माऽस्ति परो भवोऽस्ति मोक्षोऽस्ति तत्साधकहेतुरस्ति
इत्येवमन्तःकरणे विधेया दृढप्रतीतिः सुविचारणाभिः ॥ १४ ॥

अर्वाग्दृशां नैव परोक्षभावाः प्रत्यक्षधीगोचरतां लभन्ते।
अतीन्द्रियज्ञानिकृतोपदेशैः सन्तो यथार्थं प्रतियन्ति किन्तु ॥१५॥

शुद्धाऽऽत्मतत्त्वं प्रविधाय लक्ष्यममूढदृष्ट्या क्रियते यदेव।
अध्यात्ममेतत् प्रवदन्ति तज्ज्ञा नचाऽन्यदस्मादपवर्गबीजम् ॥१६॥

अध्यात्मभूमीभृत ऊर्ध्वभागे दार्ढ्येन यद्यस्ति व आरुरुक्षा।
महाशयास्तर्ह्युपदिश्यमानं निबोधतेदं हृदयेन तावत् ॥ १७ ॥

महीयसा पुण्यसमुच्चयेन सम्पद्यते मर्त्यभवो विशिष्टः।
सार्थक्यमेनं च नयन्ति सन्तः सज्ज्ञान-सम्यक्चरिते प्रपद्य ॥१८॥

प्राप्तान्यनन्तानि वपूंष्यनेन जीवेन मोहेन वशीकृतेन।
मोहस्य सत्त्वे खलु देहलाभो देहे च लब्धे पुनरुग्रदुःखम् ॥१९॥

जन्मक्षणे व र्धकसंगमे च पञ्चत्वकाले नियतं हि दुःखम्।
रोगादिजातानि पुनः कियन्ति दुःखानि मेयानि भवाम्बुराशौ ? २०॥

देहान्तरानागमनाय तस्माद् निघ्नन्ति मोहं मुनयः प्रयत्नैः ।
मोहो हि संसारमहालयस्य स्तम्भः, समस्ताऽसुखवृक्षबीजम् ॥२१॥

सर्वेऽपि दोषाः प्रभवन्ति मोहाद् मोहस्य नाशे नहि तत्प्रचारः ।
इत्येवमध्यात्मवचोरहस्यं विवेकिनश्चेतसि धारयन्ति ॥ २२ ॥

संसारभोगा विविधा अनेन जीवेन भुक्ता बहुशो महान्तः ।
तथाप्यतृप्तो जडबुद्धिरेष तृप्त्यै नृभोगेषु विचेष्टते ही ! ॥ २३ ॥

रिक्तीकृतेऽप्यम्बुनिधौ निपीय तृषा न यस्योपशमं प्रयाता ।
तृणाग्रभागस्थितवारिबिन्दुपानेन तृप्तिं किमसौ लभेत ? ॥ २४ ॥

नवा नवेच्छा सततं जनानां प्रादुर्भवन्ती सकलप्रतीता ।
कर्तव्यकार्यौघसमाप्तिरत्र नास्त्येव तृष्णाऽस्खलितप्रचारात् ॥२५॥

कार्यान्तरं नह्यवशिष्यते मे कार्यं विधायेदमिति स्वचित्ते ।
कुर्वन् सुमेधा अपि तत्समाप्तौ कार्यान्तरं कर्त्तुमनाः पुनः स्यात् ॥२६॥

पारं स्वयम्भूरमणाम्बुराशेः सम्प्राप्नुवानाः* प्रबलौजसोऽपि ।
अपारतृष्णाम्बुधिलंघनाय कर्त्तुं प्रयासं न परिक्षमन्ते ॥ २७ ॥

अखण्डभूमण्डलशासकत्वं न दुर्लभं दुर्लभमेतदेव ।
तृष्णानिरासोपगतावकाशं सन्तोषरत्नं परमप्रभावम् ॥ २८ ॥

न तत् सुखं बिभ्रति भूभुजोऽपि न तत् सुखं स्वर्गसदो न चेन्द्राः ।
यस्मिन् सुखे तुष्टमनःप्रभूते विवेकिनो निर्गमयन्ति कालम् ॥२९॥

कामोद्भवं शर्म यदस्ति लोके दिव्यं महच्छर्म पुनर्यदस्ति ।
तृष्णाक्षयोद्भूतसुखश्रियस्तद् न षोडशीं नाम कलां लभेत ॥३०॥

इहास्ति को नाम तथाविधो नः कुर्मो वयं यत्र ममत्वभावम् ? ।
सर्वेऽपि कर्माशयबन्धभाजः कस्योपकारं खलु कः करोतु ? ॥३१॥

सर्वं च तृष्णानलतापतप्ताः शक्नोति कः कस्य शमार्पणाय ? ।
सम्बन्धमप्यातनुमश्च केन ? न क्वापि सम्बन्धफलोपलम्भः ॥३२॥

---

* शक्ताः शानः ।

अध्यात्मभानौ प्रसरत्प्रतापे मनोनगर्यां परिभासमाने ।
कुतस्तमः ?, शुष्यति भोगपङ्कः, कषायचौरैः प्रपलाय्यते च ॥९॥

आनन्दपूर्णां च सुधां समाधिं वितन्वतेऽध्यात्मसुधाकराय ।
स्पृहा यदीये हृदि नाविरासीत् पशुर्नृरूपेण स मोघजन्मा ॥१०॥

योऽध्यात्मशस्त्रं वहते प्रतीक्ष्णं भवेद् भयं तस्य कुतस्त्रिलोक्याम् ? ।
तिरस्कृतो वा नितरां स्तुतो वा नाध्यात्मविद् रुष्यति मोदते च ॥११॥

विधाय पापान्यतिभीषणानि येऽनन्तदुःखातिथयो बभूवुः ।
एतादृशानप्युदधीधरद् यत् किं वर्ण्यतेऽध्यात्मरसायनं तत् ? ॥१२॥

आत्मस्वरूपस्थितचित्तवृत्तेर्भवप्रपञ्चेषु तटस्थदृष्टेः ।
अध्यात्मराजेश्वरसुप्रसादे का न्यूनता सिद्धिषु लब्धिषु स्यात्? ॥१३॥

आत्माऽस्ति कर्माऽस्ति परो भवोऽस्ति मोक्षोऽस्ति तत्साधकहेतुरस्ति
इत्येवमन्तःकरणे विधेया दृढप्रतीतिः सुविचारणाभिः ॥ १४ ॥

अर्वाग्दृशां नैव परोक्षभावाः प्रत्यक्षधीगोचरतां लभन्ते ।
अतीन्द्रियज्ञानिकृतोपदेशैः सन्तो यथार्थं प्रतियन्ति किन्तु ॥१५॥

.ऽऽत्मतत्त्वं प्रविधाय लक्ष्यममूढदृष्ट्या क्रियते यदेव ।
अध्यात्ममेतत् प्रवदन्ति तज्ज्ञा नचाऽन्यदस्मादपवर्गबीजम् ॥१६॥

अध्यात्मभूमीभृत ऊर्ध्वभागे दार्ढ्येन यद्यस्ति व आरुरुक्षा ।
महाशयास्तर्ह्युपदिश्यमानं निबोधतेदं हृदयेन तावत् ॥ १७ ॥

महीयसा पुण्यसमुच्चयेन सम्पद्यते मर्त्यभवो विशिष्टः ।
सार्थक्यमेनं च नयन्ति सन्तः सज्ज्ञान-सम्यक्चरिते प्रपद्य ॥१८॥

प्राप्तान्यनन्तानि वपूंष्यनेन जीवेन मोहेन वशीकृतेन ।
मोहस्य सत्त्वे खलु देहलाभो देहे च लब्धे पुनरुग्रदुःखम् ॥१९॥

जन्मक्षणे व धर्मसंगमे च पञ्चत्वकाले नियतं हि दुःखम् ।
रोगादिजातानि पुनः कियन्ति दुःखानि मेयानि भवाम्बुराशौ ? २०

मरीचिकां वारितया विलोक्य मृगो यथा धावति भूरितृष्णः ।
भोगान् सुखत्वेन तथा विदित्वा तान् प्रत्यहो ! धावति देहधारी ४५॥

कस्तूरिकासौरभलुब्धचेता मृगो यथा धावति तन्निमित्तम् ।
न वेत्ति तु स्वोदरवर्तिनीं तां मूर्खस्तथा सौख्यकृते सुखात्मा ॥४६॥

वपुः क्षणध्वंसि विनश्वरी श्रीर्मृत्युः पुनः सन्निहितः सदैव ।
तस्मात् प्रमादं परिहाय धर्मे बद्धोद्यमः स्यात् सततं सुमेधाः ॥४७॥

प्रभातकाले दिनमध्यकाले सायं च काले खलु वैसदृश्यम् ।
पदार्थसार्थे परिदृश्यते तत् क्वार्थे वयं विश्वसिमो विचार्यम् ! ॥४८॥

नारी किमीया तनयः किमीयो मित्रं किमीयं पितरौ किमीयौ? ।
गन्तव्यमेकाकिन एव *हीतः पुण्यं च पापं च परं सह स्यात् ॥४९॥

सम्बन्ध औपाधिक एष सर्वः संसारवासे वसतां जनानाम् ।
स्वभावसिद्धं परमार्थरूपं ज्ञानादिसम्बन्धमुपेक्षसे किम् ? ॥५०॥

गिरेर्गुहायां जलधेश्च मध्ये पातालभूमौ त्रिदशालये वा ।
क्वाप्येतु मृत्योस्तु भवेन्न गुप्तः स भूर्भुवःस्वस्त्रितयं हि शास्ति ॥५१॥

प्रचण्डदोर्दण्डबलव्यपास्तजगद्बला दुःसहतेजउग्राः ।
प्रशासति स्म क्षितिमण्डलं ये तेऽपि प्रयाताः खलु रिक्तहस्ताः ॥५२॥

जेगीयते स्मेन्दुमयूखशुभ्रं यशो यदीयं पृथिवीतलेऽस्मिन् ।
महाभुजास्तेऽपि हता यमेन व्यादाय वक्त्रं सहसा प्रसुप्ताः ॥५३॥

महालयोऽयं धनकोश एष इमाः सुसुख्यः परिवार एषः ।
ध्यायन्निति त्वं भवसि प्रफुल्लो दृशोस्तु सम्मीलितयोर्न किञ्चित् ।५४।

अनेन देहेन करिष्यसे यत् पुण्यं तदन्यत्र भवे सहायः ।
गमिष्यतस्ते भविता, न तु स्यात् परिच्छदादेकतमोऽपि कश्चित् ।५५।

चिन्तालतेकाक्षकनालिकेरश्चिन्तामणिः कामगवी सुरद्रुः ।
प्राप्तं किमप्यन्यदलौकिकं वा किं तेन सिद्धिः शरणे पुरःस्थे ? ॥५६॥

---

* हि इतः ।

सर्वे पराधीनतयैव सन्ति कः कं स्वतन्त्रं प्रविधातुमीष्टे ?।
स्वयं दरिद्रो हि परं विधातुमाढ्यं कथङ्कारमलम्भविष्णुः? ॥३३॥

स्नेहस्य निष्पादन आदितस्तु श्राम्यत्यविच्छेदकृते च पश्चात्।
एवं दशायां परिभज्यमाने स्नेहे भृशं ताम्यति मानवोऽयम् ॥३४॥

यत्प्रेम्णि चित्तं रमते त्वदीयमन्यत्र चित्तं रमते तदीयम्।
कथं वृथा मुह्यसि तत् परत्र? नह्येकपक्षः प्रमदाय रागः ॥३५॥

अनन्यसाधारणभावतः कस्त्वद्गोचरं प्रेम दधाति लोके ?।
एवं न चेत् क्वापि न तर्हि धीमन्! स्नेहो विधातुं भवतास्ति युक्तः॥३६॥

यत्प्रेमजन्यं परितापमेषि तत्तापहानाभिमुखः स चेद् न।
तत् तादृशं प्रेम विषस्य कुण्डं मत्वा परित्यज्य कुरुष्व तोषम् ॥३७॥

स्नेहो नहि स्थायितया क्वचित् स्यात् स्याद् यत्र तत्रापि भवेत् सुतीव्रम्।
एकस्य मृत्यावितरस्य दुःखं दुःखास्पदं प्रेम ततोऽस्त्यवश्यम् ॥३८॥

सर्वो जनः स्वार्थनिमग्नचेताः स्वार्थश्च सम्बन्धविधानदक्षः।
प्रेमप्रदीपस्य स एव तैलं स्वार्थे समाप्ते खलु कः क्लिमीयः ? ॥३९॥

पितेति मातेति सहोदरेति मित्रेति कर्मस्फुरणोपजातम्।
[illegible]वं खल्वपि मन्दमेधाः सम्बन्धमात्मीयतया प्रवेत्ति ॥४०॥

[illegible]स्ति वित्तं प्रचुरं तदीया भवन्ति सर्वे मृदुलस्वभावम्।
[illegible] आप्ते तु सहोदरोऽपि प्रेमी वयस्योऽपि पराङ्मुखः स्यात् ।४१।

न कोऽपि कस्यापि समस्ति लोके वृथैव मोहाद् व्यथते जनोऽयम्।
अध्यात्मदृष्ट्या परिचिन्तयेच्चेद् निःसारमेतद् निखिलं प्रतीयात्॥४२॥

महालयाऽऽरामसुलोचनादि यद् बाह्यदृष्ट्या परिदृश्यमानम्।
भवेद् विमोहाय, तदेव वस्तु वैराग्यलक्ष्म्यै पुनरात्मदृष्ट्या ॥४३॥

दुःखं विना किञ्चन दृश्यते न सुखस्य लेशोऽपि भवप्रपञ्चे।
तथाप्यहो! वैषयिकं प्रसंगं सुखस्वरूपं प्रविदन्ति मूढाः ॥ ४४ ॥

मरीचिकां वारितया विलोक्य मृगो यथा धावति भूरितृष्णः।
भोगान् सुखत्वेन तथा विदित्वा तान् प्रत्यहो! धावति देहधारी ४५॥

कस्तूरिकासौरभलुब्धचेता मृगो यथा धावति तन्निमित्तम्।
न वेत्ति तु स्वोदरवर्तिनीं तां मूर्खस्तथा सौख्यकृते सुखात्मा ॥४६॥

वपुः क्षणध्वंसि विनश्वरी श्रीर्मृत्युः पुनः सन्निहितः सदैव।
तस्मात् प्रमादं परिहाय धर्मे बद्धोद्यमः स्यात् सततं सुमेधाः ॥४७॥

प्रभातकाले दिनमध्यकाले सायं च काले खलु वैसदृश्यम्।
पदार्थसार्थे परिदृश्यते तत् क्वार्थे वयं विश्वसिमो विचार्यम्! ॥४८॥

नारी किमीया तनयः किमीयो मित्रं किमीयं पितरौ किमीयौ?।
गन्तव्यमेकाकिन एव *हीतः पुण्यं च पापं च परं सह स्यात् ॥४९॥

सम्बन्ध औपाधिक एष सर्वः संसारवासे वसतां जनानाम्।
स्वभावसिद्धं परमार्थरूपं ज्ञानादिसम्बन्धमुपेक्षसे किम्? ॥५०॥

गिरेर्गुहायां जलधेश्च मध्ये पातालभूमौ त्रिदशालये वा।
क्वाप्येतु मृत्योस्तु भवेन्न गुप्तः स भूर्भुवःस्वस्त्रितयं हि शास्ति ॥५१॥

प्रचण्डदोर्दण्डबलव्यपास्तजगद्बला दुःसहतेजउग्राः।
प्रशासति स्म क्षितिमण्डलं ये तेऽपि प्रयाताः खलु रिक्तहस्ताः॥५२॥

जेगीयते स्मेन्दुमयूखशुभ्रं यशो यदीयं पृथिवीतलेऽस्मिन्।
महाभुजास्तेऽपि हता यमेन व्यादाय वक्त्रं सहसा प्रसुप्ताः ॥५३॥

महालयोऽयं धनकोश एष इमाः सुमुख्यः परिवार एषः।
ध्यायन्निति त्वं भवसि प्रफुल्लो दृशोस्तु सम्मीलितयोर्न किञ्चित् ।५४।

अनेन देहेन करिष्यसे यत् पुण्यं तदन्यत्र भवे सहायः।
गमिष्यतस्ते भविता, न तु स्यात् परिच्छदादेकतमोऽपि कश्चित् ।५५।

चिन्तालतेकाक्षकनालिकेरश्चिन्तामणिः कामगवी सुरद्रुः।
धर्मं किमप्यन्यदलौकिकं वा किं तेन सिद्धिश्शरणे पुरःस्थे? ॥५६॥

---

* हि इतः।

अस्ति त्रिलोक्यामपि कःशरण्यो जीवस्य नानाविधदुःखभाजः ?।
धर्मः शरण्योऽपि न सेव्यते चेद् दुःखप्रहाणं लभतां कुतस्त्यम्?॥५७॥

संसारदावानलदाहतप्त आत्मैष धर्मापवनं श्रयेच्चेत्।
क्व तर्हि दुःखानुभवावकाशः? कीदृक् तमो भास्वति भासमाने?॥५८॥

मातेव पुष्णाति पितेव पाति भ्रातेव च स्निह्यति मित्रवच्च।
प्रीणाति धर्मः परिषेवितस्तद् अनादरः साम्प्रतमस्य नैव ॥५९॥

सौस्थ्यं धनित्वं प्रतिभां यशश्च लब्ध्वा सुखस्यानुभवं करोषि।
यस्य प्रभावेण तमेव धर्ममुपेक्षमाणो नहि लज्जसे किम्? ॥६०॥

इच्छन्ति धर्मस्य फलं तु सर्वे कुर्वन्ति नामुं पुनरादरेण।
नेच्छन्ति पापस्य फलं तु केऽपि कुर्वन्ति पापं तु महादरेण ॥६१॥

इष्यन्त आम्रस्य फलानि चेत् तत् तद्रक्षणादि प्रविधेयमेव।
एवं च लक्ष्म्यादिफलाय कार्यां कुर्वन्त्यबोधा न हि धर्मरक्षाम्॥६२॥

सुखस्य मूलं खलु धर्म एवच्छिन्ने च मूले क्व फलोपलम्भः?।
आरूढशाखाविनिकृन्तनं तद् यद् धर्ममुन्मुच्य सुखानुषङ्गः ॥६३॥

करोषि यत् त्वं वपुषः सदैव पोषाय चालङ्करणाय चेहाम्।
प्रतिग्रहः किं नु फलस्य देहाद् वितर्कितश्चेतसि वर्त्तते ते? ॥६४॥

भुक्तानि भोज्यानि सुरोचकानि पीतानि पेयानि रसाद्भुतानि।
यदा बहिस्तात् क्षिपते शरीरं तदा विरूपत्वममीषु कीदृक्? ॥६५॥

रसायनं सेवतु* सर्वदापि भुङ्क्तां पुनः पौष्टिकभोजनानि।
तथापि नो नङ्क्ष्यति देहकुम्भे भस्मावशेषीभवनस्वभावः ॥६६॥

तैलेन सम्मर्दनतो यथावत् स्नानात् जलेनोत्तमगन्धिना च।
सुराघटादप्यतिनिन्द्य एष कायोऽशुचिः किं भविता पवित्रः?॥६७॥

रोगैः प्रपूर्णं भविनां शरीरमन्तःस्थितेष्वेषु जनो मदान्धः।
यदा बहिस्ते प्रकटीभवन्ति दीनाननः पश्यति दुःखमेव ॥६८॥

---

* 'सेव्' धातोः परस्मैपदित्वे सुलभाः शिष्टप्रयोगाः।

अद्दाद् विपत्तिं सकृदेव योऽत्र भूयः कदाप्याद्रियते स नैव।
चित्रं पुनः सेव्यत एव देहो योऽनादिकालाद् ददद्स्ति दुःखम्॥६९॥

तस्मात् परित्यज्य शरीरमोहं चित्तस्य शुद्ध्यै सततं यतस्व।
न देहशुद्धौ पुरुषार्थसिद्धिश्चित्ते तु शुद्धे पुरुषार्थसिद्धिः॥७०॥

अन्यत्र मोक्षाद् नहि वास्तवं शं मोक्षश्च देहश्च मिथो विरुद्धौ।
मुमुक्षवस्तेन न देहमोहं कुर्वन्ति, कुर्वन्ति बुभुक्षवस्तु ॥ ७१ ॥

येनैव देहेन विवेकहीनाः संसारबीजं परिपोषयन्ति।
तेनैव देहेन विवेकभाजः संसारबीजं परिशोषयन्ति ॥ ७२ ॥

मिष्टान्नभोगं कुरुतः समानं द्वौ पूरुषावेकतरस्तु तत्र।
बध्नाति कर्माणि, निहन्ति चान्यो मोहे विवेके च विजृम्भमाणे॥७३॥

चेद् धावतो जीववधो न जातो जातः पुनः पश्यत एव यातः।
तथापि हिंसाफलमादिमे स्याद् मूढे, द्वितीये न धृतोपयोगे॥७४॥

शरीरमेवाऽऽत्मतया विदन्तो विदन्ति नैतत् खलु-"कोऽहमस्मि"।
इदं जगत् विस्मृतवत् स्वमेव स्वस्मिन् भ्रमः स्फूर्जति कीदृशोऽयम्?
॥ ७५ ॥

रागं च रोषं च परत्र कृत्वा कथं वृथा हारयसे भवं भोः!।
माध्यस्थ्यमेवाऽऽश्रय चेत् सुखेच्छा माध्यस्थ्यजं शर्म परानपेक्षम्
॥ ७६ ॥

परोन्नतौ किं परिखिद्यसे त्वं परक्षतौ किं वहसे प्रमोदम्?।
स्पृशन्ति नान्यं तव दुर्विकल्पास्त्वामेव बध्नन्ति तु कर्मपाशैः॥७७॥

परोन्नतौ चेत् तव दुष्प्रयत्नैः क्षतिर्भवेत् कस्तव तत्र लाभः?।
न स्यात् क्षतिस्तर्ह्यपि को नु लाभस्तत्तापहेतून् त्यज दुर्विकल्पान्॥७८॥

जागर्त्ति पुण्यं प्रबलं यदीयं प्रवर्धमानेऽभ्युदये तदीये।
कोऽस्त्यन्यथाकर्तुमलं सुरोऽपि नेर्ष्यां ततः क्वापि करोतु धीमान्
॥ ७९ ॥

अभ्युन्नतिश्चावनतिश्च यत् स्यात् पुण्यस्य पापस्य च कार्यमेतत् ।
क्षीणे च पुण्येऽभ्युदयो व्यपैति तन्नश्वरे शर्मणि को विमोहः? ॥८०॥

संवेद्यते यत् सुखमद्वितीयं कदापि माध्यस्थ्यलवोपलम्भे ।
प्रशस्तकर्मौघजसौख्यराशिरप्यस्य नैवाऽर्हति तुल्यभावम् ॥८१॥

ऐश्वर्यमालोक्य भुवां विचित्रं चित्रीयसे मुह्यसि वा कथं त्वम्? ।
न किञ्चिदेतत् सुरसम्पदोऽग्रे विपाक एवाऽस्ति च कर्मणोऽसौ ॥८२॥

इन्द्राः सुरा भूमिभुजः प्रधाना महाप्रतापा अधिकारिणश्च ।
सर्वेऽपि कर्मप्रभवा भवन्ति कस्तत् सतां कर्मफले विमोहः?॥८३॥

सदा निरीक्षेत निजं चरित्रं यच्छुद्धिमाप्नोति विहीयते वा ।
हानिं च वृद्धिं च धनस्य पश्यन् जडश्चरित्रे न दृशं करोति ॥८४॥

करोषि दृष्टिं न गुणे परस्य दोषान् ग्रहीतुं तु सदाऽसि सज्जः ।
युक्तं न ते शूकरवत् पुरीषे परस्य दोषे रमणं विधातुम् ॥८५॥

दोषानुबद्धः सकलोऽपि लोको निर्दूषणस्त्वस्ति स वीतरागः ।
न किं पुनः पश्यसि दह्यमानमहो! स्वयोरेव पदोरधस्तात्॥८६॥

वृथाऽन्यचिन्तां कथमातनोषि? वृथाऽन्यकार्ये किमुपस्थितः स्याः?।
किं धूमपुञ्जं यतसे ग्रहीतुं विस्तारयन् चेतसि दुर्विकल्पान् ॥८७॥

बिभेषि दुःखाद् यदि साधुबुद्धे! दुःखानुकूलां त्यज दुष्प्रवृत्तिम् ।
नेष्टो वियोगः सुखसम्पदश्चेत् चरित्रमापादय तर्हि शुद्धिम् ॥ ८८ ॥

सुखं च दुःखं च शरीरिपृष्ठे लग्ने सदा कर्मविचित्रतातः ।
मत्तो न तु स्यात् सुखसम्प्रयोगे न व्याकुलःस्याच्च विपत्प्रयोगे॥८९॥

निशाविरामे दिनमभ्युदेति दिने समाप्ते च निशोपयाति ।
तथैव विश्वे सुख-दुःखचक्रं ज्ञात्वा सुधीः स्याद् न कदाप्यधीरः ९०॥

उदेति रक्तोऽस्तमुपैति रक्तः सहस्रभानुर्विदितो यथैषः ।
तथा महान्तोऽपि महोदयत्वे विपत्प्रसंगे पुनरेकरूपाः ॥९१॥

तदेवं संसारं विषयविषदुःखैकगहनं
विदित्वा निःसंगीभवति रमते चाऽऽत्मनि बुधः ॥११४॥

पूर्णानन्दस्वभावः परमविभुरयं शुद्धचैतन्यरूपः
सर्वोद्भासिप्रकाशोऽहह तदपि जडैः कर्मभिः सम्प्रविश्य।
म्लानिं नीतो नितान्तं तदथ विमलतां नेतुमेनं यतध्वं
प्रागुक्तं चात्र भूयः स्मरत दृढतया कर्मभूमिः स मोहः॥११५॥

कृत्वा स्वस्थं हृदयकमलं मुक्तबाह्यप्रसङ्गं
शान्त्यारामे समुपविशतो–द्धर्तुमात्मानमेनम्।
मन्त्रं हंहो! कुरुत सुधियोऽनादितः पाशबद्धं
कः स्यात् स्वात्मोपरि हतदयो मूढधीशेखरोऽपि? ॥११६॥

इत्येवं गृहिणोऽपि चेतसि सदा सद्भावनाऽऽलम्बनाद्
अध्यात्मं रचयन्ति संविदधतः संसारकार्याण्यपि।
एतेनैव पथा च तेऽपि विषमाद् मुच्यन्त एतद्भवाद्
इत्येवं परिदर्शितः परिमितोऽध्यात्मोपदेशो मृदुः ॥११७॥

इति "प्रकीर्णक उपदेशः" प्रथमं प्रकरणम्।

दुःखान्यपाराण्यनुभूय यत्र शरीरभाजो जनिमाप्नुवन्ति ।
विलोक्य तत् स्थानकमेव भूयो हृष्यन्ति, हा! दारुण एष कामः॥१०४॥

भवेन्मतिश्चेद् विषयानुषङ्गाऽतिरेकतः शाम्यति कामवेगः ।
तदेतदज्ञानविजृम्भितं ते वह्निर्घृतेनेव हि वर्धते सः ॥ १०५ ॥

प्रतिष्ठिता यत्र शरीरशक्तिरधिष्ठितो यत्र धियो विकासः ।
व्यवस्थिता यत्र सुरूप-कान्तिर्वीर्यं प्रतिघ्नन्ति जडास्तदेव १०६॥

वैराग्यपीयूषरसेन धौतमप्याशु चेतो मलिनं क्षणात् स्यात् ।
विकारहेतौ निकटं प्रयाते, कामो बलीयांश्चपलं च चेतः ॥१०७॥

किं तत्र, सिंहोपरि चाऽऽस्य देशाटनप्रतिज्ञापरिपूरणं यत् ।
*विकारहेतौ सति विक्रियन्ते न ये, त एव प्रभवो यथार्थाः ॥१०८॥

अपि त्रिलोकेऽस्खलितप्रतापं किं वर्णयामो मदनं पिशाचम् ।
महात्मनोऽपि स्फुरितप्रबोधान् योऽग्रे स्त्रियाः साञ्जलिकानकार्षीत्
॥१०९॥

मनो द्रढीयः प्रविधाय सत्त्वप्रतिष्ठवृत्तिर्विकसद्विवेकः ।
अध्यात्मचिन्तां विदधद् भवेच्चेत् किमस्य कुर्याद् मदनः शिखण्डी?
॥११०॥

यथा मनःसारथिरिन्द्रियाश्वान् प्रयुङ्क्त एवं विषयेषु यान्ति ।
निपातयन्त्याशु च तत्र जीवमतोऽधिकः कः परतन्त्रभावः?॥१११॥

स एव धीरो बलवान् स एव स एव विद्वान् स पुनर्मुनीन्द्रः ।
येनेन्द्रियाणामुपरि स्वसत्ता विस्तारिता मानसनिर्जयेन ॥११२॥

जितेन्द्रियं शान्तमनःप्रतिष्ठितं कषायमुक्तं ममताविवर्जितम् ।
उदासितारं समुपास्महे मुनिं स एव सारं लभते स्म जीवनात्॥११३॥

सुखं वाञ्छन् सर्वस्त्रिजगति तदर्थं प्रयतते
तथापि क्लेशौघान् सततमनुबोभोति विविधान् ।

---

* कुमारसम्भवगतश्लोकतृतीयपादेन पूर्तिः ।

अपक्षपाताः शुचितत्त्वबोधा महाव्रतेषु स्थिरतां दधानाः ।
असङ्गिनः शान्तिसुधोपभोगा धर्मोपदेशा गुरवोऽवसेयाः ॥१०॥

तथाविधाः श्रीगुरवो भवाब्धौ स्वयं तरीतुं न परं यतन्ते ।
उद्धर्तुमन्यानपि देहभाजः परोपकाराय सतां हि यत्नः ॥११॥

नृदेवयोगीन्द्रनतः स देव आत्मश्रियं संप्रतिपत्तुमिच्छोः ।
स्याद् वल्लभो वल्लभवस्तुतोऽपि योगोऽस्ति दूरे न दशेदृशी चेत्
॥ १२ ॥

यथार्थदेवत्वविनिश्चयस्याभावे प्रशस्ताशयतो गृहस्थैः ।
सर्वेऽपि देवाः परिपूजनीया नत्वाग्रहः साम्प्रतमज्ञतायाम् ॥१३।

शास्त्रेष्वपीदं विषये च चारिसंजीवनीचारनयो बभाषे ।
विशेषदृष्टौ च परत्र साम्याद् देवो यथार्थः परिषेवितव्यः ॥१४।

न रागरोषादिकदोषलेशो यत्रास्ति बुद्धिः सकलप्रकाशा ।
शुद्धस्वरूपः परमेश्वरोऽसौ सतां मतो 'देव'पदाभिधेयः ॥१५॥

रागेण रोषेण वयं प्रपूर्णास्तथैव देवोऽपि हि सम्भवेच्चेत् ।
कस्तत्र चास्मासु च तर्हि भेदो विवेक्तुमर्हन्ति बुधा यथावत् ॥१६॥

तस्मात् स देवः खलु वीतरागः प्रियोऽप्रियो वा नहि तस्य कश्चित् ।
रागादिसत्ताऽऽवरणानि नाम तद्वांश्च सर्वज्ञतया कुतः स्यात्?॥१७॥

वयं सरागाः प्रभुरस्तरागः किञ्चिज्ज्ञतास्मासु स सर्ववेदी ।
शरीरिणः स्मः स पुनर्विदेहोऽस्माकं समाराध्यतमः स तस्मात् ॥१८।

वयस्यगोष्ठीं विविधां विधातुं मिलेत् कथञ्चित् समयः सदापि ।
अल्पोऽवकाशोऽपि न शक्यलाभो देवस्य पूजाकरणाय हन्त!॥१९॥

आत्मोन्नतिं वास्तविकीं यदीयं समीहतेऽन्तःकरणं स मर्त्यः ।
उपासनार्थं परमेश्वरस्य कथञ्चिदाप्नोत्यवकाशमेव ॥ २० ॥

द्वितीय-प्रकरणम् ।

पूर्वसेवा ।

न दुष्करो योगपथाधिरोहः किं दुष्करं तर्हि जगत्त्रयेऽपि ?।
योगस्य भूमावधिरोहणार्थमादावुपायः परिदर्श्यतेऽयम् ॥ १ ॥

पूजा गुरूणामथ देवताया आचारशुद्धिस्तपसि प्रवृत्तिः ।
निःश्रेयसे द्वेषविवर्जितत्वमेषैव शास्त्रेऽकथि 'पूर्वसेवा' ॥ २ ॥

पिता च माता च कलागुरुश्च ज्ञातेयवृद्धाः पुनरेतदीयाः ।
धर्मोपदेशप्रवणा महान्तः सतां मतः श्रीगुरुवर्ग एषः ॥ ३ ॥

कर्त्तव्य एतस्य सदा प्रणामश्चित्तेऽप्ययमुष्मिन् बहुमान एव ।
पुरोऽस्य सम्यग् विनयप्रवृत्तिर्नावर्णवादस्य निबोधनं च ॥ ४ ॥

आराध्यभावः प्रथमोऽस्ति पित्रोर्विमानयंस्तौ लघुधीर्बुधोऽपि ।
आराधयेद् धर्मगुरुक्रमौ किं नाबद्धमूलस्तरुरेधते हि ॥ ५ ॥

पुण्यैर्महद्भिर्गुरुदेवसेवा सम्प्राप्यते, तत्र नहि प्रमादः ।
कर्तुं क्षमो बुद्धिमतां कदापि कल्याणगङ्गाप्रभवोऽयमध्वा ॥ ६ ॥

अनादरं ये गुरुदेवतानां कुर्वन्ति, पात्रं खलु ते कृपायाः ।
अमी वराका निजकर्मदोषाहता यतः श्रेयसि प्रस्खलन्ति ॥७॥

[illegible] दास्यमुपैति यस्य तस्यावमानः परिषह्यते चेत् ।
न सह्यते तर्हि कथं गुरूणामप्यप्रिया भावुककारणं वाक् ? ॥८॥

प्रेम्णा बलाद् वा वनितावचांसि सत्कारमार्गेऽस्खलितं नयन्ति ।
वाचं हितां तत्रभवद्गुरूणां न मन्वते, कीदृश एष मोहः ? ॥ ९ ॥

अपक्षपाताः शुचितत्त्वबोधा महाव्रतेषु स्थिरतां दधानाः ।
असङ्गिनः शान्तिसुधोपभोगा धर्मोपदेशा गुरवोऽवसेयाः ॥१०॥

तथाविधाः श्रीगुरवो भवाब्धौ स्वयं तरीतुं न परं यतन्ते ।
उद्धर्त्तुमन्यानपि देहभाजः परोपकाराय सतां हि यत्नः ॥११॥

नृदेवयोगीन्द्रनतः स देव आत्मश्रियं संप्रतिपत्तुमिच्छोः ।
स्याद् वल्लभो वल्लभवस्तुतोऽपि योगोऽस्ति दूरे न दशेदृशी चेत्
॥ १२ ॥

यथार्थदेवत्वविनिश्चयस्याभावे प्रशस्ताशयतो गृहस्थैः ।
सर्वेऽपि देवाः परिपूजनीया नत्वाग्रहः साम्प्रतमज्ञतायाम् ॥१३॥

शास्त्रेष्वपीदं विषये च चारिसंजीवनीचारनयो बभाषे ।
विशेषदृष्टौ च परत्र साम्याद् देवो यथार्थः परिषेवितव्यः ॥१४॥

न रागरोषादिकदोषलेशो यत्रास्ति बुद्धिः सकलप्रकाशा ।
शुद्धस्वरूपः परमेश्वरोऽसौ सतां मतो 'देव'पदाभिधेयः ॥१५॥

रागेण रोषेण वयं प्रपूर्णास्तथैव देवोऽपि हि सम्भवेच्चेत् ।
कस्तत्र चास्मासु च तर्हि भेदो विवेक्तुमर्हन्ति बुधा यथावत् ॥१६॥

तस्मात् स देवः खलु वीतरागः प्रियोऽप्रियो वा नहि तस्य कश्चित् ।
रागादिसत्ताऽऽवरणानि नाम तद्वांश्च सर्वज्ञतया कुतः स्यात्? ॥१७॥

वयं सरागाः प्रभुरस्तरागः किञ्चिज्ज्ञतास्मासु स सर्ववेदी ।
शरीरिणः स्मः स पुनर्विदेहोऽस्माकं समाराध्यतमः स तस्मात् ॥१८॥

वयस्यगोष्ठीं विविधां विधातुं मिलेत् कथञ्चित् समयः सदापि ।
अल्पोऽवकाशोऽपि न शक्यलाभो देवस्य पूजाकरणाय हन्त! ॥१९॥

आत्मोन्नतिं वास्तविकीं यदीयं समीहतेऽन्तःकरणं स मर्त्यः ।
उपासनार्थं परमेश्वरस्य कथञ्चिदाप्नोत्यवकाशमेव ॥ २० ॥

लोकापवादाद् भयशीलता च सुदक्षिणत्वं च कृतज्ञता च।
सर्वत्र निन्दापरिवर्जनं च सतां स्तवः प्रस्तुतयोग्यवाक्त्वम् ॥२१॥

कृतप्रतिज्ञापरिपालनं चासत्सद्व्ययत्यागविधानवत्त्वम्।
नालस्यवश्यं पुनराग्रहश्च सुयोग्यकार्येषु विवेकबुद्ध्या ॥ २२ ॥

अदैन्यमापद्यपि, नम्रता च सम्पत्प्रकर्षे, महतां च मार्गे।
समारुरुक्षाऽऽर्जवमार्दवे च सन्तोषवृत्तिः सुविचारता च ॥२३॥

लोकाऽविरुद्धाचरणानुवृत्तिः सर्वत्र चौचित्यविधायकत्वम्।
एवंप्रकारः स्वयमूहनीयः सद्भिः सदाचार उदारबुद्ध्या ॥ २४ ॥
चतुर्भिः कलापकम्।

स्वजीवनं कीदृशमुच्चनीति सम्पादयेद् योगपथारुरुक्षुः।
तदेतदेतेन विचारकाणां मनोभुवां स्पष्टमुपागतं स्यात् ॥ २५ ॥

बहुप्रकारं तप आमनन्ति युक्तं यथाशक्ति तपो विधातुम्।
देहस्य शुद्धिर्हृदयोज्ज्वलत्वं विधीयमानेऽत्र विवेकपूर्वम् ॥२६॥

किञ्चिद् व्यथायामपि सम्भवन्त्यामनादरस्तत्र न संविधेयः।
अभ्यासतोऽग्रे सुकरं तपःस्यात् कष्टाद् विना कर्म न हन्यतेऽपि ॥२७॥

न रोचते भोजनमन्वहं च कस्मै?, परं तेन क इष्यतेऽर्थः?।
अयं भवःस्याद् यदि सौख्यपूर्णस्तदा क्षमः स्याद् विषयैकसङ्गः॥२८॥

न वास्तवो भोजनमात्मधर्मो देहस्य सङ्गेन विधीयते तु।
तस्मादनाहारपदोपलब्ध्यै युक्तं तपोऽप्यभ्यसितुं सुधीनाम् ॥२९॥

न यत्र दुर्ध्यानमुपस्थितं स्याद् योगा न हानिं पुनराप्नुवन्ति।
क्षीणानि न स्युःपुनरिन्द्रियाणि कुर्यात् तपस्तत् सुविचारयुक्तम्।३०।

धनस्य हेतोरथवा नियोगे स्वस्वामिनः संसहते बुभुक्षाम्।
उद्देश आत्मोन्नतिसम्पदस्तु तपो यथाशक्त्यपि नैव चित्रम्! ॥३१॥

वदन्ति सन्तः, प्रतिपद्यते च दावाग्निकल्पो भव एष भीमः ।
विचित्ररूपास्ति च कर्मसृष्टिस्तद् भोगकीटीभवितुं न युक्तम् ॥३२॥

नानाविधस्वादुरसप्रपूर्णभोज्योपभोगे प्रविधीयमाने ।
प्रपद्यते यद्यपवर्गलक्ष्मीर्भवे तदा को व्रत पर्यटन् स्यात् ? ॥ ३३ ॥

अन्तःशरीरं प्रचरन्ति कर्मप्रत्यर्थिनो गुञ्जदनन्तशौर्याः ।
अन्नं प्रवेश्यं यदि पोषणीया नान्नं प्रवेश्यं यदि शोषणीयाः ॥३४॥

सम्पादितश्चेत् तपआदरेण कष्टस्य सम्यक् सहनस्वभावः ।
बहुप्रसङ्गे फलवान् तदा स्याद् रौद्रो न च स्याद् मरणक्षणेऽपि ॥३५॥

भुक्तिः सकृद् वा रसवर्जिता वे-षदूनकुक्षिर्मितवस्तुभिर्वा ।
दिव्याशनानामपि साम्यतो वा प्रकीर्त्तिता सापि तपःस्वरूपा ॥३६॥

गार्द्ध्यस्य मन्दीकरणं तपोऽस्ति प्राप्तं रहस्यं तपसोऽत्र सर्वम् ।
धन्या रमन्तेऽत्र विवेकदीपप्रोद्भासितात्मोन्नतिहेतुमार्गाः ॥३७॥

समग्रकर्मक्षयतोऽपवर्गो भवाभिनन्दा इमकं द्विषन्ति ।
अज्ञानसाम्राज्यमिहास्ति हेतुरहो ! महादारुण एष मोहः ॥३८॥

संसारभोगे सुखमद्वितीयं ये मन्वते लुप्तविवेकनेत्राः ।
निःश्रेयसं ते समधिक्षिपन्त आश्चर्यपात्रं न सतां भवन्ति ॥३९॥

सुस्वादुभुक्तिर्मधुरं च पानं मनोज्ञवस्त्राभरणादिधानम् ।
इतस्ततः पर्यटनं यथेष्टं वयस्यगोष्ठी सुमुखीमुखं च ॥ ४० ॥

इत्यादिकं शर्म बहुप्रकारकं संसारवासे प्रकटप्रतीतिकम् ।
मुक्तौ क्व नामेति विपस्य मोदकान् प्रसारयन्त्यज्ञगणे कुबुद्धयः॥४१॥
युग्मम् ।

संसारभोगेषु सुखं यदेव प्रतीतिमारोहति दुःखमेतत् ।
कर्मोद्भवत्वात् क्षणभङ्गुरत्वाद् दुःखान्वितत्वादमहत्त्वतश्च ॥४२॥

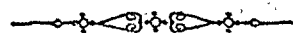
समस्तकर्मक्षयतोऽखिलार्थप्रकाशयुक्तं सुखमद्वितीयम् ।
यस्मिन् त्रिलोकीसुखमस्ति विन्दुर्मुक्तौ क इच्छेन्नहि ?, को भवेद्
छिद् ? ॥४३॥

एवं च मुक्तावनुकूलवृत्तिरवाद्युपायोऽभिहितेषु मुख्यः ।
यस्मिन् स्थितेऽन्येऽपि भवन्त्युपाया यत्रास्थिते व्यर्थ उपायराशिः
॥ ४४ ॥

इत्येव योगप्रथमाधिकारिप्रवर्त्तनं किञ्चिदिदं न्यगादि ।
यथावदस्मिन् पथि सञ्चरन्तः सम्यग्दृशो ग्रन्थिभिदा भवन्ति ।४५।

अर्धे परावर्त्तननामकालेऽवशिष्ट उत्कृष्टतया भवन्ति ।
सम्यग्दृशो मोक्षपदस्य लाभेऽप्ययं विलम्बोऽर्थत एव भूयान् ॥४६॥

विमलः परिणाम आत्मनः
किल सम्यक्त्वमुदीरितं बुधैः ।
अपवर्गपुरप्रवेशनं
न हि मुद्रामनवापुषामिमाम् ॥ ४७ ॥

तृतीय-प्रकरणम् ।

अष्टाङ्गयोगः ।

यत्राऽस्ति दुःखाननुविद्धमेवानन्तं सुखं शाश्वतमेष मोक्षः ।
समग्रकर्मक्षयलक्षणोऽसौ नह्यस्ति मुक्तिः सति कर्मलेशे ॥ १ ॥

स्वर्गापवर्गौ भवतो विभिन्नौ स्वर्गाद् यतः स्यात् पतनं, न मोक्षात् ।
स्वर्गे सुखश्रीः पुनरिन्द्रियोत्था ज्ञेया परब्रह्ममयी तु मोक्षे ॥२॥

सकर्मकाकर्मकतो द्विधाऽऽत्माऽऽदिमस्तु संसारितया प्रसिद्धः ।
अकर्मको निर्वृत-मुक्त-सिद्ध-ब्रह्मादिशब्दैरभिधीयते च ॥ ३ ॥

मोक्षाऽऽप्तये योगविदः पुराणा योगस्य पन्थानमदीदृशन्नः ।
अष्टाङ्गभेदः स पुनः प्रसिद्धः प्रदर्श्यते किञ्चन तत्स्वरूपम् ॥४॥

यमनियमाऽऽसनप्राणायामाः प्रत्याहृतिश्च धारणया ।
सार्धं ध्यानसमाधी इत्यष्टाङ्गानि योगस्य ॥ ५ ॥

तत्राहिंसासत्याऽस्तेयब्रह्मापरिग्रहाश्च यमाः ।
शौचं तोषश्च तपः स्वाध्यायः प्रभुविचिन्तनं नियमाः ॥ ६ ॥

एकान्ततोऽभिन्नतया शरीर-शरीरिणौ सम्भवतो न युक्तौ ।
परो भवः कस्य हि जाघटीतु नाशे शरीरस्य शरीरिनाशात् ? ॥७॥

नाप्येवमेकान्तपृथक्त्वमङ्गाङ्गिनोर्विचाराध्वनि सञ्चरिष्णु ।
एवं हि हिंसा नहि सम्भवित्री हते शरीरेऽपि शरीरभाजः ॥८॥

मेधाविनस्तत् प्रतियन्ति देहाद् विभिन्नमप्यङ्गभृतं कथञ्चित् ।
संयोगतोऽभिन्नमतोऽङ्गनाशे या स्याद् व्यथा तां प्रवदन्ति हिंसाम् ९॥

आकीटकादा च सुराधिराजात् सर्वत्र जीवेषु सुखासुखस्य ।
प्रियाप्रियत्वं परिचिन्त्य धीमान् न क्वापि हिंसाऽऽचरणं
विदध्यात् ॥ १० ॥

शरीरिणां वल्लभवल्लभं च प्राणाः स्वकीया इदमर्थमेव ।
साम्राज्यमप्याशु जनास्त्यजन्ति तत् किंविधं दानमलं वधाय? ॥११॥

अन्यस्य चेतःकमलस्य खेदहिमोदकेन ग्लपनेऽपि धीराः ।
हिंसावकाशं समुदीरयन्ति कथीकृतौ किं पुनरङ्गभाजाम् ? ॥ १२ ॥

प्रचण्डरोगाभिहतः पशुर्वा नरोऽथवा मारयितुं न युक्तः ।
केनोदितं प्राप्स्यति शं स मृत्वा नेतोऽपि च प्राप्स्यति दुःखमुग्रम्?१३।

व्यापादनं हिंसकवृत्तिभाजामपि क्षमं नेत्यवधारणीयम् ।
लोके श्व-मार्जार-मयूर-गृध्रादयोऽङ्गिनः के न भवन्ति हिंस्राः?॥१४॥

भयङ्करैर्वृश्चिक-दन्दशूकादिभिः परिक्लेशमधिश्रितोऽपि ।
न मारयेन्नापि च ताडयेत् तान् नह्यत्र कश्चित् फलसिद्धिलेशः॥१५॥

न पापहेतुः सुकृताय पापोच्छेदाय वा प्राणिवधः कदापि ।
किं जायते जीवितनाशहेतुर्हालाहलं जीवितसम्पदायै ? ॥१६॥

धर्मस्त्वहिंसाप्रभवः, कथं तद् हिंसात आविर्भविता कदापि ? ।
नह्यम्बुतः सम्प्रभवन्ति पाथोरुहाणि वन्हेर्जननं लभन्ते ॥ १७ ॥

इदं परं तेज इयं परा श्रीरिदं परं भाग्यमिदं महत्त्वम् ।
अशेषविश्वेश्वरनम्रमौलिनमस्कृतं सत्यमहाव्रतं यत् ॥ १८ ॥

मृषोद्यते यत् फलमाकलय्य फलस्य खल्वस्य मृषाऽऽगसश्च ।
अस्त्यन्तरं कीदृगवेक्षणीयं युक्ता हि कार्येषु तुलासमा धीः ॥१९॥

धनार्जनं न्यायपथेन सम्यगुद्योगतोऽशक्यतया क आह ? ।
आरम्भतो धीरतया तु सह्या आपद्यमानाः प्रतिकूलयोगाः ॥२०॥

न्त सर्वाण्यपि दूषणानि यथार्थवादे प्रविजृम्भमाणे ।
क्रीडति वारणानां सम्भावनीयो हि कुतः प्रचारः?॥२१॥

प्रयातु लक्ष्मीः स्वजना अरातीभवन्त्वकीर्त्तिः प्रसरीसरीतु ।
अद्यैव वा मृत्युरुपस्थितोऽस्तु वदेदसत्यं न तथापि धीरः ॥२२॥

यतः परिक्लेशमुपैति जन्तुर्भाषेत सत्यामपि तां गिरं न।
पृष्टोऽपि जल्पेन्न कदापि मर्मावित् कर्कशं वैरनिबन्धनं च ॥२३॥

पुनन्ति ते स्वीयपदारविन्दैः पृथ्वीतलं सुन्दरभागधेयाः।
मनोवचोभूघनचेष्टितानि स्पृशन्ति नासत्यविषं यकेषाम् ॥२४॥

प्लुष्टोऽप्यहो! प्रज्वलिताग्निना द्रुः सान्द्रीभवेद्, दुर्वचसा न लोकः।
वाक् सूनृता यं तनुते प्रमोदं न चन्दनं तं न च रत्नमाला ॥२५॥

विनश्वरी श्रीश्चपलाश्च भोगाः स्वार्थैकबद्धाः स्वजनाः समग्राः।
अतो मृषावाद उपासनीयः किमर्थमेषा सुधियां मनीषा ॥ २६ ॥

अप्रत्ययं यद् वितनोति लोके दुर्वासनानां ददते निवासम्।
दोषान् प्रसूते प्रबलान् क्रमेण तद् धर्मशीलो न वदत्यसत्यम् ॥२७॥

व्रतानि शेषाणि वदन्त्यहिंसासरोवरे पालिसमानि धीराः।
सत्यस्य भङ्गे सति पालिभङ्गादनर्गलं तत् खलु विप्लवेत ॥२८॥

स्वमन्यदीयं हरताऽधमेन दत्तः स्वधर्मोपवने प्रदाहः।
हृतं धनं स्वास्थ्यसुखं न सूते तस्मात् परिभ्रष्टमितस्ततोऽपि॥२९॥

दरिद्रता-दुर्भगता-शरीरच्छेदादिकं स्तेयफलं विलोक्य।
तत्र प्रवृत्तिव्यसनं समुज्झेत्, युक्तो ग्रहीतुं न तृणोऽप्यपृष्ट्वा ॥३०॥

अद्यापि नो दृष्टमिदं श्रुतं वा यत् स्तेयमालम्बितवान् मनुष्यः।
प्रभूतमानन्दमपेतशङ्कमभुक्त कोटीश्वरतां प्रपद्य ॥ ३१ ॥

यश्चौर्यपापद्रुमधिष्ठितोऽस्ति स्वास्थ्यं परं हारितवान् न, किन्तु।
धृतिं च धैर्यं च मतिं च सम्यग् जन्मान्तरं चापि स हीनभाग्यः॥३२॥

यो मार्यतेऽसौ क्षणमेक एव प्राप्नोति दुःखं द्रविणे हृते तु।
सपुत्रपौत्रोऽप्युपयाति यावज्जीवं विचिन्त्येति जहातु चौर्यम् ॥३३॥

स्तेयप्रवृत्तिः खलु नीचकार्यमस्तेयवृत्तिः पुरुषार्थमार्गः।
विशुद्धहस्तस्य च साधुवादः शाम्यन्त्यनर्थाश्च परत्र नाकम् ॥३४॥

यस्मिन् प्रदीपे शलभन्ति दोषा यस्मिन् सुधांशौ परितापशान्तिः।
यस्मिन् समुद्रे गुणरत्नभूतिस्तद् ब्रह्म को न स्पृहयेत् सचेताः?॥३५॥

यस्मिन् दिनेशे परितप्यमान उपद्रवध्वान्त उपैति नाशम्।
इष्टार्थसम्पादनकल्पवृक्षेऽस्मिन् ब्रह्मचर्ये सुधियो यतेरन् ॥३६॥

सिंहासने चोपविशन् सुरेन्द्रः प्रवन्दते यान् शुचिभक्तिनम्रः।
ते ब्रह्मचर्यव्रतबद्धचित्ता मनस्विना मर्त्यभुवां जयन्ति ॥ ३७ ॥

फलन्ति मन्त्रा वहते च कीर्त्तिरध्यासते सन्निधिमप्यमर्त्याः।
यस्मिन् सति प्रस्फुरितप्रभावे तद् ब्रह्मचर्यं सुविचारलभ्यम् ॥३८॥

अस्थ्नां प्रभूतं बलमर्पयन्तं रक्तप्रवाहं प्रविकासयन्तम्।
मुखे प्रतापारुणतां दधानं न कः सुधीर्ब्रह्मयमं सुरक्षेत्! ॥३९॥

न तं शरत्पर्वहिमांशुरोचिः प्रह्लादमुत्पादयितुं क्षमेत।
न तं रसं दिव्यफलानि चापि ह्लादं रसं ब्रह्म यमातनोति ॥४०॥

यत् प्राणभूतं मुनिधर्मलक्ष्म्या हेतुः परब्रह्मणि यच्च, यस्मात्।
निर्याति मेधा तटिनीव शैलात् तत् पालयन् ब्रह्म न पूज्यते
कैः ? ॥ ४१ ॥

इह प्रतिष्ठा च परत्र च स्वर्यस्माददो ब्रह्म विहाय, मार्गम्।
आपातमात्रे रमणीयमन्ते किम्पाकवद् दारुणमाश्रयेन्न ॥ ४२ ॥

देहे तपस्येव न तापहेतुर्हेतुर्न वा भक्तिरिव श्रमस्य।
स्वभावसिद्धो मनसः पवित्रीभावे स्थितो ब्रह्मयमश्चकास्ति ॥४३॥

परिक्षमन्ते गृहमेधिनस्तु न सर्वथाब्रह्ममहाव्रताय।
तद् देशतो ब्रह्मणि ते यतेरन् स्वदारतुष्टाः परदारवर्जाः ॥४४॥

यं स्वसारं जननीं सुतां वा स्वां कामदृष्ट्या समवेक्षमाणे।
क्रोधोपतापप्रभवं विचिन्त्य परस्य नार्य्यां न दृशौ क्षिपेत ॥४५॥

नहि स्वदारा अपि सेवितव्या आसक्तितः, किं पुनरन्यनार्य्यः।
नोत्सह्यते क्षेप्तुमितस्ततः स्वं ही! यत्यते पातयितुं तु रेतः॥४६॥

शुक्रं शरीरस्य समस्ति राजा हते पुना राज्ञि पुरस्य हानिः ।
रक्षेत् ततः कामशरेभ्य एनं ब्रह्मोच्चसन्नाहधरं विधाय ॥ ४७ ॥

कः प्रत्ययस्तत्र परं पुमांसं या सेवते स्त्री चपलाऽपलज्जा ।
विषस्य पानं दहने च पातो वरं परस्त्री न तु सेवनीया ॥४८॥

सर्वस्वनाशः प्रबलं च वैरं बन्धो वपुष्पातनसंशयार्त्तिः ।
परत्र घोरस्थलसङ्गमश्चाऽन्यस्त्रीप्रसङ्गस्य फलान्यमूनि ॥ ४९ ॥

शिरीषपुष्पाधिकमार्दवाङ्गीं समुच्छलत्सुन्दरकान्तिपूराम् ।
समुच्छ्वसत्पङ्कजगन्धि-पर्वशरत्सुधाधाममनोहराऽऽस्याम् ॥ ५० ॥

एवंविधां प्रौढकलाकलापामपि त्यजेद् योषितमन्यदीयाम् ।
साधारणस्त्रीमपि कालकूटवल्लीं परिज्ञाय विवेकशाली ॥ ५१ ॥
युग्मम् ।

मनःप्रवृत्तिर्वचसः प्रवृत्तिर्देहप्रवृत्तिश्च मिथो विभिन्नाः ।
यासां न साधारणयोषितस्ता निषेविताः स्युः सुखसम्पदायै ॥५२॥

वेश्यानुषक्तः पुरुषः किलाऽसत्सङ्गप्रसङ्गाभिरतो विवेकात् ।
तथाविधं भ्रश्यति येन देवान् न मन्यते नापि गुरूंश्च बन्धून् ॥५३॥

द्रव्येच्छया कुष्ठिनमप्यमर्त्योपमं परिस्निग्धदृशेक्षते या ।
स्नेहोज्झितां तां सृजतीमसत्यस्नेहं न गच्छेद् गणिकां कदापि ॥५४॥

रूपं यदेव प्रविलोक्य माद्यन्नाभ्यन्तरं तस्य यदि स्वरूपम् ।
विचिन्तयेत् तत्त्वदृशा, न तर्हि भवेत् स्मरान्दोलितचित्तवृत्तिः॥५५॥

पराङ्गनासङ्गमपातकाग्नौ सर्वे गुणा आहुतिमाप्नुवन्ति ।
अतः परं किञ्चन नास्ति मौर्ख्यमतः परं नाप्यधमं चरित्रम् ॥५६॥

पुंसः प्रतीदं प्रतिपाद्यते स्म यद् ब्रह्मचर्यं वनिताजनोऽपि ।
तात्पर्यतस्तत् क्षमते ग्रहीतुं निजस्थितिं चेतसि लक्षयित्वा ॥५७॥

परिग्रहाद् मूर्च्छति, मूर्च्छनाच्च कर्मप्रबन्धा इति सम्प्रवीक्ष्य ।
परिग्रहं सर्वमपि त्यजन्ति द्रव्यादिरूपं मुनयोऽपसङ्गाः ॥५८॥

गृहस्थभावो मुनिता च भिन्ने परिग्रही तन्न मुनिर्गृहीव।
परिग्रहाऽऽसक्तमुनेर्मुनित्वे भवेन्न कस्माद् गृहिणां मुनित्वम् ? ॥५९॥

निन्द्यो गृही स्यादपरिग्रहत्वे निन्द्यो मुनिः स्यात् सपरिग्रहत्वे।
द्रव्योपभोगे मदनप्रसक्तेरपि प्रचारस्य न दुर्वचत्वम् ॥ ६० ॥

द्रव्यग्रहे लाभदृशापि मूलक्षतिं विनाऽन्यन्न वदन्ति सन्तः।
संसारदुर्वातनिरोधहेतुः सुनिश्चितं साध्वपरिग्रहत्वम् ॥ ६१ ॥

गृहस्थवर्गस्त्वपरिग्रहत्वमध्यासितुं न प्रभविष्णुरस्ति।
अतः स कुर्वीत परिग्रहस्य प्रमाणमाशाप्रसरावरोधि ॥ ६२ ॥

परिग्रहस्याऽस्खलितप्रचारे तृष्णा प्रचारं लभते नितान्तम्।
ततो जनः पोत इवाम्बुराशौ भवे निमज्जेदिति चिन्तनीयम् ॥६३॥

परिग्रहस्यातिवशीभवन्तं मुष्णन्ति चौरा विषयाभिधानाः।
दहत्यनङ्गो दहनः कषायव्याधा निरुन्धन्ति पुनः समन्तात् ॥६४॥

पापस्य वल्लीमसुखस्य खानिं दोषावलीमातरमाहुराशाम्।
आशोर्मयस्तत्र चरन्ति वेगाद् न यत्र भासः शशिनो रवेश्च ॥६५

आक्रान्तविश्वत्रितयोऽपि लोभपयोनिधिस्तैः प्रसरन् निरुद्धः।
यमोऽशतोऽप्येष समाश्रितो यैरेवंविधाः स्युर्गृहिणोऽपि धन्याः ६६

आरम्भभारा भववृक्षमूलं परिग्रहः कारणमस्त्यमीषाम्।
तस्मादवश्यं नियतप्रमाणं परिग्रहं संविदधीत गेही ॥ ६७ ॥

एतानहिंसादियमान् स्वशक्तेरर्हन्ति सम्पालयितुं समग्राः।
धर्मोऽस्त्ययं सार्वजनीन एव स्वाभाविकी जीवननीतिरेषा ॥६८॥

उक्ता अहिंसादियमा अमी दिक्कालाद्यवच्छिन्नतया विमुक्ताः।
महाव्रतं सन्ति च सार्वभौमा वितर्कबाधे प्रतिपक्षचिन्ता ॥६९॥

वितर्कबाधे प्रतिपक्षचिन्तनाद् योगस्य सौकर्यमवेक्ष्य योगिनः।
यमेषु योगस्य बभाषिरेऽङ्गतां विज्ञापनेता प्रथमं हि युज्यते ॥७०॥

हिंसादयः सन्ति वितर्कसञ्ज्ञकाः प्रत्येकमेते खलु सप्तविंशतिः ।
कृतानुमोदास्पदकारिता हि ते क्रोधाच्च लोभाच्च तथैव मोहतः॥७१॥

नवेति भेदा मृदु-मध्य-तीव्रैर्भेदैस्त्रिभिः सन्ति यथोक्तसंख्याः ।
प्रत्येकमेते मृदुमध्यतीव्रास्त्रिधा पुनः स्युर्मृदुमध्यतीव्रैः ॥ ७२ ॥
युग्मम् ।

अनन्तमज्ञानमनन्तदुःखं फले अमीषां नितरां विभाव्ये ।
अतः प्रकर्षं समुपेयुषां यत् फलं यमानामभिधीयते तत् ॥ ७३ ॥

दयाव्रतस्थैर्यवतः पुरस्ताद् निसर्गवैरा अपि देहभाजः ।
मिथः प्रशाम्यन्ति तदेवमाद्ये व्रते फलं योगबुधा अवोचन् ॥७४॥

सत्यव्रते प्राप्तवति प्रतिष्ठां फलं प्रसिध्यत्यकृतेऽपि यत्ने ।
स्यादस्य वाचा च फलं परस्याऽनुघच्छतोऽपीति फलं द्वितीये॥७५॥

अस्तेयनामव्रतनिश्चलत्वे भवन्ति रत्नानि न दुर्लभानि ।
प्रतिष्ठिते ब्रह्मणि वीर्यलाभोऽपरिग्रहे जन्मकथन्त्वबोधः ॥७६॥

योगदृष्टिः ।

अष्टौ च योगस्य वदन्ति दृष्टीरष्टाभिर : सह ताः क्रमेण ।
सुश्रद्धया सङ्गत एव बोधो दृष्टिर्विभाषे प्रथमाऽत्र मित्रा ॥ ७७ ॥

मन्दं च मित्रादृशि दर्शनं स्यात् तृणानलोद्द्योत इहोपमानम् ।
न देवकार्यादिषु खेदवृत्ती रोषप्रसङ्गोऽपि च नापरत्र ॥ ७८ ॥

श्रीवीतरागे कुशलं मनोऽस्मै नमश्च पञ्चाङ्गतया प्रणामः ।
संशुद्धमेतत् किल योगबीजं गृह्णाति दृष्टाविह वर्त्तमानः ॥७९॥

न केवलं तत् खलु वीतरागे मुनिप्रवेकेष्वपि शुद्धरूपम् ।
तेषां विशुद्धाशयतश्च सेवाऽऽहारप्रदानादिबहुप्रकारैः ॥ ८० ॥

उद्विग्नता चात्र भवाम्बुराशेः सामान्यतोऽभिग्रहपालनं च ।
श्रीधर्मशास्त्रेषु समादरश्च श्रद्धा च वीजश्रवणे प्रभूता ॥ ८१ ॥

एवं च दृष्टाविह वर्त्तमानः कृपापरो दुःखिषु, निर्गुणेषु ।
अद्वेषकश्चोचितसम्प्रवृत्तिर्योगप्रवीणैः कथयाम्बभूवे ॥ ८२ ॥

दुर्बोधघर्मे विपुलोऽम्बुवाहो दुर्वर्त्तनद्रौ निशितः कुठारः ।
सत्सङ्गतिर्या मुनिभिर्न्यगादि तत्प्राप्तिरत्र प्रगतेर्निदानम् ॥ ८३ ॥

अन्त्ये परावर्त्त इमां च दृष्टिं कल्याणरूपां लभते सुभागः ।
हेतुः परो भावमलाल्पताऽत्र घने मले सत्सु न सत्त्वबुद्धिः ॥८४॥

यथाप्रवृत्तौ करणेऽन्त्य ईदृग् आसत्तिमद्ग्रन्थिभिदः स्वरूपम् ।
अपूर्वतां तेन यथाप्रवृत्तेरासन्नभावेन बुधा अवोचन् ॥ ८५ ॥

चतुर्दशोक्तानि जिनागमे गुण-स्थानानि, तत्र प्रथमं निगद्यते ।
समागतस्य प्रथमामिमां दृशं शास्त्रे तु सामान्यत एव वर्णितम् ॥८६॥

यमप्रधाना प्रथमा दृगुक्ता तारा द्वितीया नियमप्रधाना ।
शौचस्य सद्भावनया च तत्र घृणा स्वदेहेऽन्यशरीर्यसङ्गः ॥८७॥

सुसत्त्वसिद्धिः सुमनस्कभाव एकाग्रभावो जय इन्द्रियाणाम् ।
आत्मस्वरूपेक्षणयोग्यता च फलान्यमूनि प्रतिपादितानि ॥८८॥
युग्मम् ।

सन्तोषतोऽनुत्तमसौख्यलाभः स्वाध्यायतो दर्शनमिष्टदेवे ।
*तपेन कायेन्द्रिययोश्च सिद्धिः प्रोक्ता समाधिः प्रणिधानतश्च ॥८९॥

अस्यां च तारादृशि गोमयाग्नि-कणोपमं दर्शनमूचिवांसः ।
[illegible]ऽत्र हितप्रवृत्तौ तत्त्वावबोधस्य पुनः समीहा ॥९०॥

* अकारान्तोऽप्यस्ति ।

प्रीतिस्त्वविच्छिन्नतयाऽत्र योग-कथासु भक्तिर्महती च सत्सु ।
भयं न तीव्रं भवतस्तथाऽनाभोगेऽपि नात्यर्थमयोग्यकर्म ॥ ९१ ॥

त्रासः स्वकीये विकले च कृत्येऽधिकेऽधिकस्थे च विवोद्धुमिच्छा ।
दुःखप्रहाणाय सतां प्रयत्नं नानाविधं वीक्ष्य कथन्त्ववुद्धिः ॥९२॥

नास्माकमुच्चैःप्रतिभाप्रकाशो ग्रन्थाः पुनः सन्ति सुविस्तरेण ।
शिष्टाः प्रमाणं तदिहेत्यमुष्यां दृष्टौ सदा तिष्ठति मन्यमानः ॥९३॥

यत्राऽऽसनं नाम सुख-स्थिरं स्याद् दृष्टिर्बला सा विदिता तृतीया ।
दृढं च काष्ठाग्निकणप्रकाशसमं भवेद् दर्शनमत्र दृष्टौ ॥ ९४ ॥

महांश्च तत्त्वश्रवणाभिलाषः क्षेपो न योगस्य पथि प्रयाणे ।
असाधुतृष्णा-त्वरयोरभावात् स्थिरं सुखं चाऽऽसनमाविरस्ति॥९५॥

अतोऽन्तरायाः शममाप्नुवन्ति द्वन्द्वाभिघातो न च सम्भविष्णुः ।
अपायदूरीभवनेन कृत्यं भवेत् समस्तं प्रणिधानपूर्वम् ॥ ९६ ॥

यूनः सकान्तस्य विदग्धवुद्धेर्यो दिव्यगेयश्रवणेऽभिलाषः ।
तत्कोटिमारोहति तत्त्वविद्यासुधासमास्वाद इहाभिलाषः ॥९७॥

असत्यमुष्मिन् श्रुतमप्यपार्थमिवोषरायां भुवि वीजवापः ।
सति त्वमुष्मिन्नसति श्रुतेऽपि निःसंशयं कर्मपरिक्षयः स्यात् ॥९८॥

तुर्याऽन्विता प्राणयमेन योगोत्थानेन मुक्ता दृगवादि दीप्रा ।
अस्यां च तत्त्वश्रवणप्रवृत्तिर्न सूक्ष्मबोधः पुनरत्र भाति ॥ ९९ ॥

यः श्वास-प्रश्वासगतिप्ररोधः स योगिभिः प्राणयमो वभाषे ।
स रेचकः पूरक-कुम्भकौ च श्वासो वहिर्वृत्तिरिहाऽऽदिमः स्यात्
॥ १०० ॥

प्रपूरणं यत् पुनरस्य पूरकः स्थिरत्वसम्पादनमेव कुम्भकः ।
नैकस्वभावाः खलु योगसाधका गच्छन्ति केचित् तत ईदृशा पथा
॥ १०१ ॥ (युग्मम्)

स्याद् भावतः प्राणयमस्तु वाह्यभावस्य रेकाद् अथ पूरणेन ।
अन्तःस्वभावस्य, यथार्थतत्त्वधीकुम्भनाद्, उत्तममेतदङ्गम् ॥१०२॥

प्रीतोऽपि मित्रादपि पुत्रतोऽपि धर्मः प्रियः स्यादिह प्राणतोपि।
धर्माय प्राणानपि* विक्षिपेत प्राणान्तकष्टेऽपि न तु त्यजेत् तम्॥१०३॥

एवं भवक्षारपयोनिरासात् तत्वश्रुतिस्वादुजलेन पुण्यम् ।
बीजं प्ररोहप्रवणं करोति सम्यग्द्युतिः सद्गुरुभूरिभक्तिः ॥१०४॥

मिथ्यात्वमस्मिंश्च दृशां चतुष्केऽवतिष्ठते ग्रन्थ्यविदारणेन ।
ग्रन्थेर्विभेदो भवति स्थिरायां तद् दृक्चतुष्केऽत्र न सूक्ष्मबोधः॥१०५॥

अवेद्यसंवेद्यपदाभिधेयं मिथ्यात्वदोषाशयमूचिवांसः ।
तस्य प्रभावेण कृतावकाशा कृत्येष्वकृत्येष्वविवेकबुद्धिः ॥१०६॥

अवेक्षमाणा अपि जन्म-मृत्यु-जराऽऽमयोपद्रवदुःखपूर्णम् ।
संसारमल्पेतरमोहदोषात् समुद्विजन्ते नहि देहभाजः ॥ १०७ ॥

अवेद्यसंवेद्यपदं चतुष्के दृशाममूषामपि वर्त्तमानम् ।
सत्सङ्गतस्तस्य विनिर्जयेन स्वतोऽपयात्येव कुतर्कराहुः ॥१०८॥

शमाम्बुवाहे प्रतिकूलवातं सद्बोधपद्मे च हिमोपपातम् ।
श्रद्धानशल्यं स्मयकारणं च प्रचक्षते योगविदः कुतर्कम् ॥१०९॥

वादस्य मार्गाः प्रतिवादमार्गा नानाविधाः सन्ति सतां सभासु ।
तत्त्वान्तमाप्नोति न खल्वमीभिर्दृष्टान्त आस्ते तिलपीलकोऽत्र॥११०॥

एकेऽभियुक्ता असुकं पदार्थं यथाऽनुमानैः परिकल्पयन्ति ।
अन्येऽभिरूपा अमुमेव भावमन्यस्वरूपं प्रतिपादयन्ति ॥१११॥

अतीन्द्रियार्था यदि हेतुवादैर्विनिश्चयाध्वानमधिश्रयेयुः ।
एतावतः कालत एव तेषु सुनिश्चयः प्राज्ञवरैः कृतः स्यात् ॥११२॥

तस्मात् कुतर्कग्रह उज्झितव्यो नानेन कोऽप्यस्ति फलोपलम्भः ।
मध्यस्थभावे च कृतावकाशो सम्यग्दृशां सम्भविता विकासः॥११३॥

दृशः सन्ति चतस्र एताः स्थिरा च कान्ता च प्रभा परा च ।
स्याद्दृतिस्तत्र भवेत् स्थिरायां स्याद् दर्शनं भ्रान्तिविवर्जितं च
॥ ११४ ॥

* छन्दोभङ्गो नात्र सम्भाव्यः । अन्यत्रापीदृक्षु स्थलेषु ।

प्रत्याहृतेर्ग्रन्थिविभेदनेन स्फुरद्विवेकोज्ज्वलमानसानाम् ।
संसारचेष्टा प्रतिभाति बालधूलीगृहक्रीडनसन्निभैव ॥ ११५ ॥

तत्त्वं परं ज्योतिरिह ज्ञरूपं वैकल्पिकः सर्व उपप्लवोऽन्यः ।
एवं च भोगो भवभोगिभोगाऽऽभोगस्वरूपः प्रतिभासतेऽत्र ॥११६॥

रत्नप्रभाया उपमोदिताऽत्र सूक्ष्मावबोधस्य समन्वयोऽपि ।
प्रत्याहृतिः सा पुनराचचक्षे समाहृतिर्याऽर्थत इन्द्रियाणाम् ॥११७॥

अवेद्यसंवेद्यपदाद् विरुद्धं स्याद् वेद्यसंवेद्यपदं स्थिरायाम् ।
एतत् पुनर्ग्रन्थिविदारणोत्थं रुचिप्रकारं मुनयो वदन्ति ॥११८॥

ततश्च कान्तादृशि संप्रवेशस्ताराप्रभाभं ध्रुवदर्शनं च ।
चित्तस्य देशे स्थिरबन्धनं यत् तां धारणामत्र वदन्ति सन्तः॥११९॥

स्थिरस्वभावादिह नान्यमुच्च मीमांसनाया अपि संविकासः ।
सम्यक्स्थितः स्यादथ धारणायां लोकप्रियो धर्मसुलीनचेताः ॥१२०॥

मायाजलं तत्त्वत ईक्षमाणोऽनुद्विग्न एत्याशु यथाऽस्य मध्यात् ।
भोगान् स्वरूपेण तथैव मायाऽम्बुवद् विदन् भुङ्क्त उपैति मोक्षम्
॥१२१॥

न धर्मशक्तिं प्रबलाममुष्यां भोगस्य शक्तिः क्षमते विहन्तुम् ।
दीपापहो गन्धवहो ज्वलन्तं दवानलं नेतुमलं शमं किम् ? ॥१२२॥

मीमांसना दीपिकया समाना मोहान्धकारक्षपणेऽत्र भाति ।
तत्त्वप्रकाशप्रसरेण तेनाऽसमंजसस्याऽपि कुतः प्रचारः ? ॥१२३॥

दृष्टिः प्रभाऽर्कद्युतितुल्यबोधा ध्यानैकसारा रहिता रुजा च ।
प्रवर्त्तते ध्यानसमुद्भवं शं शमप्रधानं स्ववशं गरिष्ठम् ॥ १२४ ॥

सर्वं भवेद् अन्यवशं हि दुःखं सर्वं भवेद् आत्मवशं च सौख्यम् ।
सुखासुखे वस्तुत एतदुक्तं गुणोऽत्र तत्त्वप्रतिपत्तिरूपः ॥ १२५ ॥

या धारणाया विषये च प्रत्ययैकतानताऽन्तःकरणस्य तन्मतम् ।
ध्यानं, समाधिः पुनरेतदेव हि स्वरूपमात्रप्रतिभासनं मतः १२६

असङ्गवृत्त्याख्यकसत्प्रवृत्तिपदं प्रभायां लभते मुनीन्द्रः।
प्रशान्तवाहित्वमपीदमेवेदमेव नामान्तरतोऽन्य आहुः ॥ १२७॥

दृष्टिः परा नाम समाधिनिष्ठाऽष्टमी तदासङ्गविवर्जिता च।
सात्मीकृताऽस्यां भवति प्रवृत्तिर्बोधः पुनश्चन्द्रिकया समानः ॥१२८॥

अस्यां निराचारपदो मुनीश्वरः श्रीधर्मसंन्यासबलेन केवलम्।
लब्ध्वोत्तमं योगमयोगमन्ततः प्राप्यापवर्गं लभतेऽस्तकर्मकः ॥१२९॥

तृणगोमयकाष्ठहव्यभुक्-
कणदीपप्रभयोपमीयते।
अथ रत्न-भ-भानु-चन्द्रमः-
प्रभया बोध इह क्रमात् पुनः ॥ १३० ॥

खेदादिदोषा इह निर्गतास्तथाऽ
द्वेषादिका अष्ट गुणाः श्रिताः क्रमात्।
इत्येवमङ्गाष्टकमष्टकं दृशां
संक्षेपतोऽदर्शयत योगिसम्मतम् ॥१३१॥

चतुर्थ-प्रकरणम् ।

कषायजयः ।

आत्मस्वरूपं प्रथमं प्रविद्युर्योगश्रियां प्रोत्सहमानचित्ताः ।
स एव योगस्य यदस्ति भूमिराकाशचित्रोपममन्यथा स्यात् ॥१॥

आत्मक्षेत्रे योगतः कृष्यमाणे सम्यग्रूपैः सन्ततं प्रौढयत्नैः ।
सम्पद्यन्तेऽनन्तविज्ञानवीर्याऽऽनन्दा नास्ते संशयस्याऽत्र लेशः ॥२॥

इदं पदार्थद्वितये समस्तमन्तर्भवन्न व्यतिरिच्यतेऽतः ।
जडस्तथा चेतन इत्यमू द्वौ, जडेन चैतन्यमुपावृतं नः ॥ ३ ॥

प्रसिद्धमेतच्च जडस्य योगात् क्लेशान् विचित्रान् सहते सदाऽऽत्मा ।
विवेकबोधे प्रतिभाति देहाद् दुःखातिथिः स्यात् कुत एष आत्मा ?
॥ ४ ॥

संक्लेशानामेकमेवास्ति मूलमात्माज्ञानं तच्च धीरा वदन्ति ।
आत्माज्ञानोद्भूतदुःखं प्रणश्येद् आत्मज्ञानाद्, अन्यथा नो तपोभिः
॥ ५ ॥

संसार आत्मैव जितः कषायेन्द्रियैः स एवेतरथा च मोक्षः ।
क्रोधादयस्तत्र कषायसञ्ज्ञाश्चत्वार उक्ता भववृक्षमेघाः ॥ ६ ॥

यो वैरहेतुः परितापकारणं शमार्गला दुर्गतिवर्त्तनी पुनः ।
उत्पद्यमानः प्रथमं स्वमाश्रयं दहेद् दहेद् वन्हिरिवापरं न वा ॥७॥

क्रोधस्य तस्य प्रशमे क्षमा क्षमा क्षमाऽऽत्मसाम्राज्यपरिस्पृहावताम् ।
या संयमाऽऽरामविशालसारणिः क्लिष्टाघभूमीध्रभेदनाशनिः ॥८॥
युग्मम् ।

क्रोधः प्रसिद्धो मृदुमध्यतीव्राद्यनेकभेदैः सकलानुभूतौ ।
यादृक्स्वरूपः स उदेति तादृग्रसानुविद्धं चितनोति कर्म ॥९॥

योगस्य पन्थाः परमस्तितिक्षा सा क्रोधदावानलमेघवृष्टिः ।
यस्तामृतेऽभीप्सति योगलक्ष्मीं हलाहलाद् वाञ्छति जीवितं सः ॥१०

निशम्य दुर्भाषितमन्यदीयं नातन्वते रोषमुदारचित्ताः ।
सम्पादनीयः सहनस्वभावः शाठ्यं शठाग्रे नहि कर्त्तुमर्हम् ॥११॥

क्रोधं च कस्माद् विदधीत योगी? दुर्भाषितैः स्यान्न हि कोपि रोगः।
न वा यशःश्रीर्लभते विलोपं द्रव्यस्य हानेरपि नास्ति वार्त्ता ॥१२॥

रोषेण वैरं लभतेऽवकाशं वैरात् पुनः सत्त्वगुणप्रहाणिः ।
एवं स्खलेत् सञ्चरमाण आत्मोन्नत्यध्वना रोषसमाश्रयेण ॥१३॥

रुष्यज्जनं प्रेरयतेऽस्मदीयं प्राचीनकर्मेत्यथ चिन्तनीयम् ।
पराश्रये रुष्यति वा प्रकोपः प्रयोजके कर्मणि वा विधेयः? ॥१४॥

कृतापराधे यदि नाम कोपो न कर्म किं तर्हि कृतापराधम् ?।
एतत् प्रभासेत विचार्यमाणं सर्वेऽपराधाः खलु कर्मराजः ॥१५॥

त्रैलोक्यचूडामणयोऽपि देवाधिदेवतास्ताडन-तर्जनादि ।
वितेनुषः क्षान्तिभरैरपश्यन् क्षमा तदेवं न हि किं क्षमा नः?॥१६॥

प्रकम्पमानोष्ठक-रक्तनेत्र-प्रस्वेदसंक्लिन्नमुखारविन्दम् ।
क्रुध्यन्तमालोक्य विचारशीलैर्ज्वरीव मान्यःकरुणाऽऽस्पदं सः॥१७॥

ज्वरातुरे कुर्वति दुर्वचांसि यथा न कोपः क्रियते दयातः ।
तथा दयादृष्टित एव दृश्यः क्रोधज्वराद् दुर्वचनानि कुर्वन् ॥१८॥

वनस्पतित्वे च पिपीलिकात्वे समागतोऽनेकश एष आत्मा ।
तदाऽभिमानो गलितोऽस्य कुत्र न सह्यते सम्प्रति दुर्वचो यत्?॥१९॥

आक्रोशशान्तिर्मधुरैर्वचोभिराक्रोशतोऽसौ पुनरेति वृद्धिम् ।
प्रदीपनस्य प्रशमाय वारि क्षिपन्ति नोत्तेजकमिन्धनादि ॥२०॥

दूरीकृताः सम्पद उज्झिता स्त्री नीतः समग्रः स्वजनोऽप्युपेक्षाम् ।
[illegible] किमर्थं तथाप्यसौ चेद् हतभागतेयम् ॥ २१ ॥

[illegible]ऽस्त्यस्मदीयो भुवनत्रयेऽपि कर्त्तुं क्रुधं यत्र किलाधिकारः ?।
संसर्ग एषोऽस्ति च कर्मकल्प्यो न्याय्यं प्रकोपाचरणं न तस्मात् ॥२२॥

स्थातव्यमत्रास्ति कियद्दिनं यत् कोपाग्निना प्रज्वलनं क्षमं स्यात्?।
यद्यैहिकार्थे क्षम एव कोपः पारत्रिकार्थे प्रशमो न तर्हि? ॥२३॥

यमान् कुरुध्वं नियमान् कुरुध्वं क्रियां कुरुध्वं च तपः कुरुध्वम्।
न चेत् समस्ति प्रशमावगाहः काऽऽशा तदेभ्यः फलमुच्चमाप्तुम्?
॥ २४ ॥

मनश्च वाचा च वपुश्च यस्याऽवगाहते क्षान्तिसुधासमुद्रे।
धन्यः कृतार्थः सुकृती महात्मा कलावपि प्रेक्ष्यमुखाम्बुजोऽसौ ॥२५॥

क्रोधान्धलीभूय यदेव कार्यं करोति सद्यो विपरीतरूपम्।
तदेव कोपोपरमे त्रपायै दुःखाय च स्याद्, धिगहो! अविद्या ॥२६॥

आक्रोशने वा परिताडने वा योगप्रवाहे स्थितवानृषिस्तु।
ध्यायेद्-'न मे किञ्चन नाशमेति सच्चित्स्वरूपं मम निश्चलं यत्'
॥२७॥

उच्चस्वरूपः प्रकटो यदा स्याद् देहाऽऽत्मनोर्भिन्नतया प्रकाशः।
छिन्ने च भिन्ने च तदा शरीरे नाऽत्मा भवेत् स्वात्मरतो विकारी
॥२८॥

क्रिया सुसाधा च तपः सुसाधं ज्ञानं सुसाधं नियमाः सुसाधाः।
दुःसाध एकः स च कोपरोधः स साधितः साधितमप्यशेषम् ॥२९॥

रोषो विधातुं न हि यत्र तत्र युक्तो गृहस्थैरपि वेदितव्यम्।
सर्वत्र सर्वेष्वपि घोषयामः- क्रोधस्य मन्दीकरणन्तु युक्तम्॥ ३० ॥

अनेकशास्त्राणि विलोकितानि रहस्यमध्यात्मगिरां च लब्धम्।
तथापि लब्धा यदि नो तितिक्षा ज्ञेयस्तदाऽसौ हृदयेन मूर्खः ॥३१॥

यावन्न मानादिकदूषणानां रुद्धः प्रचारो नहि तावदेषः।
शक्यः समापादयितुं निरोधं मानादिदोषा अपि तेन हेयाः ॥३२॥

विवेकनेत्रं हरताऽस्मदीयं मानेन तीव्रो विहितोऽपराधः।
न त्यक्ष्यते तच्छ्रयणं तथापि सम्मूढता कीदृगतः परं स्यात्? ॥३३॥

सभ्यत्वदुग्धं यदि रक्षणीयं तद् दर्पसर्पेण न सङ्गतं स्यात् ।
विद्यासुधादीधितिशीतभासो मानाभ्रविक्षेपणतः स्फुरन्ति ॥३४॥

मानः पदार्थे क्व विधातुमर्हं इत्येव सम्यग् हृदि चिन्तनीयम् ।
प्रत्यक्षमालोकयत एव विश्वे कुतोऽपि कोऽप्यस्त्यधिको हि मर्त्यः ३५॥

अनन्यसाधारणबुद्धिमत्त्वमनन्यसाधारणशक्तिमत्त्वम् ।
अनन्यसाधारणभाषकत्वं क्वाऽस्मासु कुर्याम यतोऽभिमानम् ॥३६॥

न श्रीः प्रसन्ना प्रविकासिदृग्भ्यां न भारती दत्तवती वरं च ।
अलौकिकं कर्म कृतं न किञ्चित् तथाप्यहो ! दर्पसमुद्धतत्वम् ! ॥३७॥

न धीरिमा वा न गभीरिमा वा न सासहित्वं न परोपकारः ।
महान् गुणो वा नहि कोऽपि तादृक् तथापि गर्वः किमतः प्रहास्यम् ?
॥ ३८ ॥

रूपेण शक्रप्रतिमोऽपि मर्त्यः कालान्तरे म्लानिमुपैति रोगैः ।
राज्ञोऽपि रङ्कीभवनं स्फुटं च कस्तर्हि मानाचरणे मतोऽर्थः ? ॥३९॥

सामान्यवर्गः खलु लक्षनाथमसौ च कोटीशमसौ च भूपम् ।
असौ च सम्राजमसौ च देवमसौ च देवेन्द्रमसौ मुनीन्द्रम् ॥ ४० ॥

असौ च सर्वज्ञतया विभान्तमसौ च विश्वत्रितयेशितारम् ।
सम्यक्तया यद्यवलोकयेत कुतस्तदोन्मादकताऽवकाशः ? ॥ ४१ ॥
युग्मम् ।

यत्पादपद्मे मधुपन्ति सर्वे सुरेश्वरास्ते जगदीशितारः ।
दर्पोष्मलेशादपि सम्प्रमुक्ताः किं नः क्षमस्तर्ह्यभिमानलेशः ? ॥४२॥

निमील्य नेत्रे हृदयं निवेश्य प्रशान्ततायां परिचिन्तनायाम् ।
स्वयं त्रपायाः* अभिमानचेष्टा संजायतेऽत्रानुभवः प्रमाणम् ॥४३॥

[illegible] च तपःसुधादीधितिराहुणा च ।
यो जनः सञ्चरतेऽभिमानाध्वना स धन्यः सुरगेयकीर्त्तिः ॥४४॥

---

* चतुर्थी ।

भवस्वरूपं परिचिन्त्य तस्माद् निवार्यतां मानभुजङ्गमोऽयम् ।
नैवाऽमृतं तत्सहचारितायां भवेत् परं मोहविषोपभोगः ॥ ४५ ॥

माया मता योगलताहुताशो ज्ञानार्गला दुर्भगतानिदानम् ।
आत्मार्थिना सद्व्यवहारलक्ष्मीस्पृहावता वा परिहीयतां सा ॥४६॥

पदे पदे दम्भमुपासते ये लक्षाधिपास्ते भुवि वीक्षिताः किम् ? ।
न न्यायतः किं व्यवहारवृत्तिर्यत् स्वाय दम्भाचरणं क्षमं स्यात् ?
॥ ४७ ॥

न्यायप्रतिष्ठः पुरुषो भवेच्चेद् व्यापारतोऽसौ नियमात् सुखी स्यात् ।
न्यायस्य मार्गेण वरं बुभुक्षा नाऽन्यायमार्गेण परं प्रभुत्वम् ॥४८॥

कौशल्यमाबिभ्रति सात्त्विकं ये न्यायप्रतिष्ठा विकसद्विवेकाः ।
पापास्पदं ते प्रविदन्ति मायां विनैव तां स्वार्थमुपार्जयन्ति ॥४९॥

अनेकशः पश्यति सर्वलोकः कृतेऽपि दम्भाचरणे प्रकृष्टे ।
अर्थो न सिद्धिं लभते, तदेवमर्थस्य सिद्धौ स कुतो निमित्तम् ?॥५०॥

इयं च माया जननी तदीया यः सर्वदोषेषु पुरःसरोऽस्ति ।
आख्या मृषावाद इतीदमीया न सज्जनः सेवति तेन मायाम् ॥५१॥

अप्रत्ययानां प्रसवस्य भूमीमपारसन्तापसमर्पयित्रीम् ।
शल्यं महच्चेतसि कः सुमेधा मायामुपासीत विवर्जनीयाम् ? ॥५२॥

कुर्वन्ति ये दुःखि मनः परस्य प्रतारणातो बहुभिः प्रकारैः ।
पुष्णन्ति हिंसाविषवल्लरीं ते दूरे दयाऽऽरामत ईदृशः स्युः ॥५३॥

पिपीलिकादीन् लघुदेहभाजो रक्षन्ति यत्नैर्मनुजान् पुनर्ये ।
प्रपातयन्त्यापदि वञ्चयित्वा दयालवस्ते न हि, किन्तु पापाः॥५४॥

अस्त्येकतो वञ्चनतत्परत्वं देवस्तुतौ गर्जनमन्यतश्च ।
एतादृशा नो किमपि त्रपन्ते कृतेन सम्यक् तिलकेन भाले॥५५॥

प्रवञ्चकत्वे सति सन्निपातेऽनुष्ठानदुग्धं विकृतिं प्रयाति ।
उत्सृज्य मायां विशदीकृतायां मनोभुवां बीजकमङ्कुराय ॥५६॥

संसारसिन्धोः परिलङ्घनार्थमध्यात्मपोते बहुभागलभ्ये।
चेद् छिद्रलेशोऽपि हि दम्भनामा न तर्हि तत्पारगतिस्ततः स्यात् ॥५७

वने हुताशः कलहः सुहृत्त्वे रोगः शरीरे कमले हिमं च।
यथा तथा दम्भ उपप्लवोऽयं धर्मेऽवसेयः सुविचारवद्भिः ॥५८॥

प्रयोजनं किं नु मुनिव्रतानां दम्भो यदेभिः परिषेवितव्यः ?।
दम्भावकाशो नहि सत्प्रवृत्तावसत्प्रवृत्तौ पुनरुच्यते किम् ? ॥५९॥

एकान्ततो नानुमतिर्मुनीशां न वा निषेधोऽस्त्यपवादतस्तत्।
क्वापि प्रसङ्गे नहि दम्भवृत्तिर्युक्ता विधातुं भयमस्ति कस्मात् ? ॥६०॥

अहो ! समालम्ब्य बकप्रवृत्तिं प्रवञ्चकैर्वञ्च्यत एष लोकः।
परन्त्वमीभिः प्रविचारणीयं प्रवञ्चितः स्याद् निजचेतनोऽपि ॥६१॥

निःशल्यभावव्रतपालनस्योपदेशधारां ददिरे मुनीन्द्राः।
एवं हि योगैकपदीप्रवेशः, किं भूरिणा, शास्त्ररहस्यमत्र ॥६२॥

लुण्टाक एकः खलु मोक्षमार्गे सम्प्रस्थितानां सुमहाशयानाम्।
स लोभनाम्ना जगति प्रसिद्धो मोहस्य राज्ञः प्रथमः प्रधानः ॥६३॥

संसारमूलं किल लोभ एको मोक्षस्य मूलं तदभाव एकः।
एतद्धि संसार-विमुक्तिमार्गेदिग्दर्शनं योगबुधा अकार्षुः ॥६४॥

सुदुर्जयानां प्रथमोऽस्ति लोभस्तस्मिन् जिते किं न जितं त्रिलोक्याम्?
लोभस्य घाते हत एव मोहः क्रोधादिनाशेऽप्यवशिष्यतेऽसौ ॥६५॥

लोभोऽस्ति चिन्तालतिकासु कन्दो रक्षो गुणानां कवलीकृतौ च।
महांश्च विघ्नः पुरुषार्थसिद्धौ जयत्यमुं सत्त्वसमुद्रचेताः ॥ ६६ ॥

चेत् सात्त्विकस्ते पुरुषाभिमानो लोकाग्रणीत्वे यदि चायियासा।
परिस्फारय तर्हि लोभ-वप्रं प्रभङ्क्तुं पुरुषार्थमुच्चैः ॥६७॥

स्वेच्छया पूरयितुं क्षमन्ते न शाकतोऽपि स्वककुक्षिरन्ध्रम्।
आन्दोलितान्तःकरणा नृपश्री-प्रेप्सासमीरेण भवन्ति तेऽपि ॥६८॥

लोभार्दितः किं न करोति कष्टं लोभाऽऽहतः किं न करोति कर्म ?।
करोत्यनर्थं पितृ-बान्धवानामप्याशु लोभच्छुरिकाहताक्षः ॥६९॥

संक्लेश्य ये निष्करुणं प्रजातो धनं गृहीत्वा पुपुषुः स्वकोशम् ।
भयङ्करं भूरि विधाय युद्धं प्रादर्शि यैश्च प्रलयावभासः ॥७०॥

लोभार्दितास्तेऽपि हि मृत्युकाले न किञ्चिदादातुमलंबभूवुः ।
एकाकिनो रङ्कमुखाः प्रयातास्तस्मात् किमर्थं विदधीत लोभम् ?
॥७१॥ युग्मम् ।

केनापि सार्धं न गता धरेयं लोभेन ताम्यन्ति वृथैव मन्दाः ।
विवेकमाधाय विचार्यते चेत् सन्तोष एव प्रतिभाति सौख्यम् ७२॥

न कर्तुमुद्योगमियं न वार्त्ता परन्तु लोभोत्थविकल्पधूमैः ।
मनः सदा श्यामतया वृथैव कार्यं गृहस्थैरपि हन्त ! कस्मात् ॥७३॥

कृते प्रयासे प्रचुरेऽपि यन्न संसिद्धिमाप्नोति समीहितोऽर्थः ।
सङ्क्लिश्यते तेन, परं विचार्यं यदस्मदीयं न हि तत् परेषाम्*॥७४॥

बहुप्रयत्नैरपि नार्थसिद्धिः कस्याप्ययत्नादपि कार्यसिद्धिः ।
एतद् ध्रुवं कर्मबलं विचार्याऽनिष्टप्रसङ्गेऽपि न खेदवान् स्यात् ७५॥

क्रोधस्य रोधे प्रशमो बलीयान् मानाय शक्नोति पुनर्मृदुत्वम् ।
मायां प्रहन्तुं प्रभुताऽऽर्जवस्य लोभस्य शत्रुः परितोष एकः ॥७६॥

क्रोधादिकाऽऽविर्भवनप्रसङ्गाः प्रागेव सञ्चिन्त्य विमोचनीयाः ।
प्रसङ्गसम्प्राप्तकषायतायामुक्तानुपायांस्त्वरया भजेत ॥ ७७ ॥

सञ्चन्येत यथा यथाऽबलतया क्रोधादिभिर्दूषणैः
सञ्चेष्टेत तथा तथा शुभमतिस्त्यक्त्वा प्रमादस्थितिम् ।
यः क्रोधादिविकारकारण उपप्राप्ते च नाऽऽक्षिप्यते
प्राप्तुं योगधराधरस्य शिखरं नासौ विलम्बक्षमः ॥ ७८ ॥

---

* अन्त्यदोषेण चतुर्थपादेन पूर्तिः ।

पञ्चम-प्रकरणम् ।

ध्यानसामग्री ।

कषायरोधाय जितेन्द्रियत्वं जितेन्द्रियत्वाय मनोविशुद्धिः ।
मनोविशुद्ध्यै समता पुनः साऽममत्वतस्तत् खलु भावनाभिः ॥१॥

भीमाद् भवाम्भोनिधितो भयं चेत् तदेन्द्रियाणां विजये यतेत ।
सरित्सहस्राऽपरिपूर्यसिन्धु-मध्योपमोऽक्षप्रकरोऽस्त्यतृप्तः ॥ २ ॥

देहान्तदुःखं गजमीनभृङ्गपतङ्गसारङ्गकुलं प्रयाति ।
सुस्पष्टमेकैकहृषीकदोषात् का तर्हि सर्वाक्षरतस्य वार्ता ? ॥ ३ ॥

अतुच्छमूर्च्छार्पणशक्तिभाजां यदीन्द्रियाणां विजयो न जातः ।
भूमण्डलान्दोलनशक्तिभाजोऽप्योजस्विनः षण्ढतया वदामि ॥४॥

अन्तर्बलोद्भावनहेतुरेकः स इन्द्रियाणां विनियन्त्रितत्वम् ।
एतत्कृतेऽन्तःकरणस्य शोध आवश्यके यत्नमतीव कुर्यात् ॥५॥

भ्राम्यन् मनोरक्ष इहापशङ्कं भवावटे प्रक्षिपति त्रिलोकीम् ।
अराजको निःशरणो जनोऽयं त्राता ततः कोऽत्र गवेषणीयः ? ॥६॥

गार्हस्थ्यमुन्मुच्य महानुभावान् मुक्तिश्रिया आचरतस्तपांसि ।
वात्येव चेतश्चपलस्वभावमन्यत्र कुत्रापि परिक्षिपेद् द्राक् ॥ ७ ॥

मनोविशोधेन विनैव योगधराधरारोहणमीहते यः ।
प्रहस्यते पङ्गुरिव क्रमाभ्यां देशाटनं कर्त्तुमनाः स मूढः ॥ ८ ॥

रुद्धानि कर्माणि मनोनिरोधे मनःप्रचारे प्रसरन्ति तानि ।
: संयम एतदीयो भवस्य मोक्षस्य समस्ति मूलम् ॥९॥

जगत्त्रयीविभ्रमणप्रवीणो मनःप्लवङ्गो विनियन्त्रणीयः ।
केनापि यत्नेन विचारवद्भिर्निःश्रेयसं चेत् प्रतिपत्तुमिच्छा ॥१०॥

सर्वः प्रपञ्चः प्रतिपादितोऽयं मनोविशोधाय स वेदितव्यः ।
कर्मक्षयप्रत्यलमेकमुक्तं ध्यानं तदन्तःपरिशुद्धिमूलम् ॥ ११ ॥

प्रदीपिका योगपथप्रकाशे योगाङ्कुरप्रोद्भवकाश्यपी च ।
मनोविशुद्धिः प्रथमं विधेया प्रयासवैयर्थ्यममूं विना तु ॥१२॥

मनोविशुद्ध्यै समताऽवलम्ब्या निमज्जतां साम्यसरोवरे यत् ।
रागादिकम्लानिपरिक्षयः स्याद् अमन्द आनन्द उपेयते च ॥१३॥

आकृष्य चेतः समता क्षणं चेद् निषेव्यते तर्हि तदुद्भवं यत् ।
अन्तः सुखं संप्रसरीसरीति कः पारयेत् तद् वदितुं यथावत्? ॥१४॥

साम्याञ्जनं पूरितमस्ति यस्याऽन्तर्लोचने मोहतमःप्रणाशात् ।
स्वस्मिन् स्वरूपं परमेश्वरस्य पश्यत्यसौ निष्ठितसाध्यविन्दुः॥१५॥

दूरे दिवः शर्म शिवं दवीयो यच्छं मनःसन्निहितं समत्वात् ।
शक्यं समास्वादयितुं स्फुटं तद्, इहैव मोक्षः समतारतस्य ॥१६॥

सुधाघनो वर्षति साम्यरूपो मनोभुवां यस्य मुनीश्वरस्य ।
संसारदावानलतीव्रतापोऽनुभूतिमास्कन्दति किं तदीयाम्? ॥१७॥

अन्यैः पदार्थैः सकलैर्विभिन्नमात्मा यदाऽऽत्मानमवैति सम्यक् ।
तदा समत्वं लभते प्रसूतिमशक्यलाभं विबुधेश्वराणाम् ॥ १८ ॥

संरक्षिते मोहमृगेश्वरेण भयङ्करे दोषसमूहसत्रे ।
समत्वरूपज्वलनार्चिषा ये दाहं ददुस्ते परिनिष्ठितार्थाः ॥१९॥

क्रूरा अपि प्राणभृतः परस्परं यद्दर्शनाच्छान्तिमवाप्नुवन्ति यत् ।
नान्यस्य कस्यापि समर्थताऽस्त्यसौ समत्वमेकं खलु तत्र जृम्भते
॥ २० ॥

अनित्यभावादिकभावनाः स्मृता महर्षिभिर्द्वादिश, तास्वविश्रमम् ।
विभाव्यमानासु ममत्वलक्षणाऽन्धकारनाशे समताप्रभा स्फुरेत्॥२१।

यदिन्द्रियार्थैरनुभूयते शं यदेतदङ्गं विषयाः समग्राः ।
यद् दृश्यते चर्मदृशा तदेतद् अनित्यमेवास्ति समग्रमत्र ॥२२॥

महीपतिश्चक्रधरः सुरेश्वरो योगीश्वरो वा भुवनत्रयेश्वरः ।
सर्वेऽपि मृत्योरुपयान्ति गोचरं तदत्र कः स्याच्छरणं शरीरिणः?
॥ २३ ॥

भवोदधिर्जन्मजरावसान-पयःप्रपूर्णः स्मरवाडवश्च ।
मोहात्मकाऽऽवर्त्त-विपत्तिमत्स्यः कुतः सुखं सम्भवतीदृशीह?॥२४॥

एकाकिनः प्राणभृतो गतागतं कुर्वन्ति संसारवने भयङ्करे ।
अन्यार्थमुत्पाद्य धनं भवान्तरं प्रयात एकः परिपीड्यतेऽसुमान्
॥ २५ ॥

विलक्षणः सर्वबहिष्प्रपञ्चतः सच्चिन्महानन्दमयोऽस्ति चेतनः ।
इदं शरीरं स्फुटमन्यदात्मनः कस्तर्ह्यनन्यो भुवनेऽभ्युपेयते? ॥२६॥

द्वारैः स्रवद्भिर्नवभिः सदैवाऽशुचीन् घृणायाः पदमस्ति कायः ।
तथाप्यहो ! तत्र यदस्ति शौचसंकल्पनं मोहविलास एषः ॥२७॥

मनोवचोभूघनकर्म योगाः स आस्रवः कर्मण आस्रवेण ।
शुभाशुभं कर्म शुभाशुभाद्भिः योगान्निबध्नन्ति शरीरभाजः ॥२८॥

यथाम्बु गृह्णाति हि यानपात्रं छिद्रैस्तथा चेतन एष कर्म ।
योगाऽऽत्मरन्ध्रैरशुभैः शुभैर्वा नियात्यमुष्मिन् सति नो भवाब्धेः
॥ २९ ॥

निरोधनं यत् पुनरास्रवाणां तं संवरं योगिन ऊचिवांसः ।
विभावनादास्रव-संवरस्य भवादुदासीनतया मनः स्यात् ॥३०॥

स्यात् कर्मणां निर्जरणं च निर्जरा द्विधा सकामेतरभेदतः पुनः।
पाकः फलानामिव कर्मणामपि स्वतोऽप्युपायादपि सम्प्रजायते
॥ ३१ ॥

यथाऽस्ति जीवैश्च जडैश्च पूर्णो लोकोऽयमेवं परिचिन्तनं यत् ।
लोकविचाररूपा मनोवशीकारफलप्रधाना ॥ ३२ ॥

समुद्धर्तुमनल्पदुःखपङ्कादहो ! कीदृश एष धर्मः ।
प्रादर्शि लोकोत्तरपूरुषैर्यत्सेवात आप्नोति महोदयत्वम् ॥ ३३ ॥

शान्ते क्षमा मार्दवमार्जवं च शौचं च सत्यं तपसंयमौ च ।
त्यागस्तथाऽकिञ्चनता तथैव ब्रह्मेति धर्मो दशधा बभाषे ॥३४॥

सङ्क्लिष्टकर्मस्ववलीभवत्सु विशिष्टमेतन्नरजन्म लब्धम् ।
तत्राप्यहो! तत्त्वविनिश्चयात्म-श्रीबोधिरत्नं बहुदुर्लभत्वम् ॥३५॥

एतादृशीभिः खलु भावनाभिः सुवासितान्तःकरणो महात्मा ।
ममत्वलुण्टाकविलुण्ट्यमानां साम्यश्रियं रक्षितुमीश्वरः स्यात्॥३६॥

ध्यानं समालम्ब्य समत्वमाश्रयेत् साम्यं विना तत्र कृते विडम्बना ।
आत्मप्रबोधेन च कर्मसंक्षयो ध्यानेन साध्यः स च, तत् परं
हितम् ॥ ३७ ॥

ध्यानं समत्वेन विना भवेन्न साम्यं विना ध्यानमपि स्फुरेन्न ।
परस्परापेक्षणतस्ततस्तद् द्वयं भवेत् सुस्थिरताविशिष्टम् ॥३८॥

अतिदारुणपापभारिणोऽ
प्यमुना ध्वस्तसमस्तकर्मकाः ।
परमात्मदशां प्रपेदिरे
परमध्यात्ममिदं विदुर्बुधाः ॥ ३९ ॥

षष्ठ—प्रकरणम् ।

ध्यानसिद्धिः ।

स्यात् ज्ञानयोगोऽथ च कर्मयोग आवश्यकाऽऽचार इह द्वितीयः ।
शारीरिकस्पन्दनकर्मरूपः स कर्मयोगः शुभमातनोति ॥ १ ॥

शुद्धं तपः स्वात्मरतिस्वरूपं तं ज्ञानयोगं मुनयो वदन्ति ।
स उन्मनीभावत इन्द्रियार्थाद् निःश्रेयसश्रीप्रतिपादकः स्यात् ॥२॥

क्रियोच्चकोटीमुपजग्मुषां याऽनावश्यकी सा व्यवहारवृत्तौ ।
गुणावहाऽस्तीति परम्परातोऽपवर्गसम्पादकताऽक्षताऽस्याम् ॥३॥

अभ्यस्यतोऽपेक्षत एव सम्यक् क्रिया मनःशुद्धिकृतेऽस्खलन्ती ।
योगं समारूढवतो मुनेस्तु शमप्रवाहः परमात्मभूमौ ॥ ४ ॥

नैवाऽप्रमत्तर्षिमहोदयानामावश्यकाऽऽचारविधेयताऽस्ति ।
य आत्मतृप्तो यक आत्ममग्नो य आत्मतुष्टो न हि तस्य कर्म ॥५॥

मनः स्थिरीभूतमपि प्रयायाद् रजोबलाच्चञ्चलभावमाशु ।
प्रत्याहृतेर्निग्रहमातनोति ज्ञानी पुनस्तस्य गतप्रमादः ॥ ६ ॥

विलोलचित्तस्थिरतार्थमेव बद्धप्रयत्नः सततं मुनिः स्यात् ।
कुर्यादतो हेतुत एव शास्त्रोदितां क्रियां प्रत्यहमुच्चभावात् ॥७॥

सम्यक्तयाऽभ्यस्य च कर्मयोगमनन्यसाम्यं समुपाश्रितो यः ।
सदाऽप्युदासीनतया स्थितस्य न तस्य भोगैर्भवति प्रलेपः ॥८॥

नाऽऽप्य प्रियं हृष्यति नोद्विजेच्च प्राप्याऽप्रियं ब्रह्मविदुत्तमर्षिः ।
स्यात् समेक्षी विषमेऽपि जीवन्मुक्तं स्थिरं ब्रह्म तमीरयन्ति ॥९॥

नहीन्द्रियार्थेषु यदाऽनुरज्येत् समस्तसङ्कल्पविमुक्तचेताः ।
योगे समारूढतया तदानीमसौ महात्मा परिवेदितव्यः ॥ १० ॥

भयोज्झितः सुस्थिरनासिकाग्रदृष्टिः प्रसन्नाननपुंडरीकः ।
श्लिष्टौष्ठयुग्मो रदनै रदांश्चाऽस्पृशन् सुसंस्थान इतप्रमादः ॥११॥

स्पृहाविमुक्तो निजभूघनेऽपि प्रभूतसंवेगसरोनिमग्नः ।
अमात्रकारुण्यपदं भवश्रीपराङ्मुखो हर्षयितेक्षमाणान् ॥ १२ ॥

एवंविधो निष्ठितकर्मयोगः श्रीज्ञानयोगेन समाहितात्मा ।
ध्याने प्रवेशं कुरुतेऽतिघोरकर्माटवीज्वालनदाववन्हौ ॥ १३ ॥

नारी-पशु-क्लीब-कुशीलवर्जितं स्थानं विविक्तं किमपि व्यपेक्षते ।
नानाऽऽसनानामपि यत् स्थिरं सुखं स्वस्याऽवभासेत तदेव
साधयेत् ॥ १४ ॥

ध्यानाय कालोऽपि न कोऽपि निश्चितो यस्मिन् समाधिः समयः
स शस्यते ।
ध्यायेन्निषण्णः शयितः स्थितोऽथवाऽवस्था जिता ध्यानविघा-
तिनी न या ॥ १५ ॥

ध्यानस्य सिद्ध्यै दृढभावनानामावश्यकत्वं मुनयो वदन्ति ।
मैत्रीं प्रमोदं करुणामुपेक्षां युञ्जीत, तद् ध्यानमुपस्करोति ॥१६॥

सर्वेऽपि जीवाः सुखिनो भवन्तु मा कोपि पापाचरणानि कार्षीत् ।
विमुच्यतां विश्वमशेषमेतद्, एवं मतिं नाम वदन्ति मैत्रीम् ॥१७॥

देदीप्यमाना गुणगौरवेण महाशया ये भुवनत्रयेऽपि ।
गुणेषु तेषां खलु पक्षपातो यस्तं प्रमोदं परिकीर्त्तयन्ति ॥१८॥

शोकाग्निना ये परिदह्यमानाः क्षुधा तृषाऽऽर्त्ताः सरुजो विभीताः।
तत्र प्रतीकारपरा मतिर्या कारुण्यभावः परिकीर्त्तिता सा ॥१९॥

क्रूराशया दारुणपापसक्ताः साधुद्विषः स्वस्य च शंसितारः ।
ये शिक्ष्यमाणा विकृतिं भजन्ते माध्यस्थ्यमीदृक्षु भवत्युपेक्षा ॥२०॥

ध्यानं पुनः स्याद् ध्रुवमामुहूर्त्ताद् एकाग्रसम्प्रत्ययलक्षणं तत् ।
आज्ञामपायं च विपाकमेवं संस्थानमालोचयतीह योगी ॥२१॥

आश्रित्य लोकोत्तरपूरुषाणामाज्ञामबाधां परिचिन्तनं यत् ।
वस्तुस्वरूपस्य यथार्थतात आज्ञाभिधं ध्यानमिदं वदन्ति ॥२२॥

बभाषिरे सर्वविदोऽतिसूक्ष्मं तत्त्वं न तत् तार्किकतर्कजालैः ।
विहन्यते तत् प्रतिपत्तियोग्यं नह्यन्यथा सर्वविदो वदन्ति ॥२३॥

अध्यात्ममार्गाऽऽश्रयणं विनाऽयमात्मा भवेऽभ्राम्यदनन्तकालम् ।
रागादिदोषैकवशीभवन्तो निर्यान्ति नापायमहाऽटवीतः ॥२४॥

मोहान्धकारप्रविलुप्तचेतसा नाऽकारि किं किं कलुषं मया हहा !
श्वभ्रेषु तिर्यक्षु नरेषु चोल्बणं दुःखं न किं किं प्रतिपद्यते स्म च! ॥२५॥

गम्भीरसंसारमहाऽऽपदाजले कालो गतोऽयं ब्रुडतो ममाऽखिलः ।
कस्याऽपराधोऽत्र मया विचार्यते! प्रमाद एतस्य ममाऽपचेतसः॥२६॥

प्राप्याऽपि बोधिं परमां मनोवचःशरीरदुश्चेष्टिततो मयैव हि ।
स्वमस्तके ज्वालित आशुशुक्षणिः कोऽत्रापराधी परिभाव्यतेऽपरः!
॥ २७ ॥

स्वाधीनतायामपि मुक्तिवर्त्मनो भ्रान्त्या स्वयं पातित एष चेतनः।
भिक्षां यथाऽटेदुपलब्धराज्यको मोक्षे स्वतन्त्रेऽपि तथा भवभ्रमः
॥ २८ ॥

एवं हि रागादिकदूषणेभ्यो जाता अपायाः परिचिन्तनीयाः ।
यस्मिन्नुपाया अपि तत्प्रणाशे ध्यानं द्वितीयं तदपायनाम ॥२९॥

उदीरितः कर्मफलं विपाकः शुभाशुभत्वेन स च द्विभेदः ।
द्रव्यादियोगात् स च चित्ररूपोऽनुभूतिमास्कन्दति देहभाजाम् ॥३०॥

द्रव्यैर्वधू-माल्य-सुभोजनाद्यैः शुभाऽशुभः शस्त्रविषानलाद्यैः ।
क्षेत्रे निवासेन महालयादौ शुभः श्मशानप्रभृतौ तदन्यः ॥३१॥

काले वसन्तप्रभृतावशीतानुष्णे शुभोऽन्यत्र विपर्ययश्च ।
मनःप्रसादप्रभृतौ च भावे शुभोऽशुभो रौद्रविकारभावे ॥ ३२ ॥

सुदेव-मर्त्यादिभवे शुभोऽसन्मनुष्यतिर्यङ्नरकादिकेऽन्यः ।
द्रव्यादियोगादिति चित्ररूपं विचिन्तयेत् कर्मफलं तृतीये ॥३३॥

आत्मप्रतिष्ठं स्थितमस्त्यनन्तानन्तं नभः सर्वत एव तत्र ।
लोकोऽस्ति मध्यस्थित ऊर्ध्व-मध्याऽधोभागतो यो दधते त्रिलो-
कीम् ॥ ३४ ॥

स्वरूपमेतस्य विचिन्तनीयं ध्याने चतुर्थे वहुसूक्ष्मरीत्या ।
स्यादीदृशे वृत्तवतां च धर्मध्याने स्वयंवेद्यमतीन्द्रियं शम् ॥३५॥

ध्यानादमुष्माच्च नृजन्मपूर्त्तौ महर्द्धिकं स्वर्गमवाप्नुवन्ति ।
पुनर्नृजन्म प्रतिपद्य चारु योगस्य मार्गे पथिकीभवन्ति ॥ ३६ ॥

ध्यानं शुक्लं ततस्ते परममुपगताः क्लिष्टकर्माणि हत्वा
लोकालोकावभासं निरतिशयमरं ज्ञानमासादयन्ति ।
धर्मं व्याख्यान्ति मोहान्धतमसहतये पर्षदि प्रस्फुरन्त्या-
मायुष्पूर्त्तौ ततः स्युः परमपदजुषः सच्चिदानन्दरूपाः ॥३७॥

सप्तम-प्रकरणम् ।

योगश्रेणी ।

मानसवृत्तिनिरोधं सम्प्रज्ञातेतरप्रकारतया ।
योगं वदन्ति तज्ज्ञा ध्यानविशेषोऽत्र च प्रथमः ॥ १ ॥

वृत्तिक्षयस्वरूपोऽसम्प्रज्ञातोऽस्ति, वृत्तयो मनसः ।
क्षीणा भवन्ति सर्वाः केवलबोधस्तदोदेति ॥ २ ॥

देहस्य वृत्तयः खलु यदा निरुद्धा भवन्ति तत्कालः ।
योगोऽसम्प्रज्ञाताद् न भिद्यते निर्वृतिद्वारम् ॥ ३ ॥

अध्यात्मं भावना ध्यानं समता वृत्तिसंक्षयः ।
इत्येवमप्यनूचाना ऊचाना योगपद्धतिम् ॥ ४ ॥

इच्छा च शास्त्रं च समर्थता चेत्येषोऽपि योगो मत आदिमोऽत्र।
प्रमादतो ज्ञानवतोऽप्यनुष्ठाऽभिलाषिणोऽसुन्दरधर्मयोगः ॥ ५ ॥

श्रद्धान-बोद्धौ दधतः प्रकृष्टौ हतप्रमादस्य यथाऽऽत्मशक्ति ।
यो धर्मयोगो वचनानुसारी, स शास्त्रयोगः परिवेदितव्यः ॥६॥

शास्त्रादुपायान् विदुषो महर्षेः शास्त्राऽप्रसाध्यानुभवाधिरोहः ।
उत्कृष्टसामर्थ्यतया भवेद् यः सामर्थ्ययोगं तमुदाहरन्ति ॥ ७ ॥

न सिद्धिसम्पादनहेतुभेदाः सर्वेऽपि शास्त्राच्छकनीयबोधाः ।
सर्वज्ञता तच्छ्रुतितोऽन्यथा स्यात् तत्प्रातिभज्ञानगतः स योगः॥८॥

प्रातिभं केवलबोधभानोः प्राग्वृत्तिकं स्यादरुणोदयाभम् ।
'तारक' एवमादिनामानि तस्मिन्नवदन् परेऽपि ॥९॥

संन्यासरूपः स्मृत एष योगो धर्मस्तथा योग इति द्विधाऽसौ ।
तत्राऽऽदिमः स्यात् क्षपकावलिस्थे शैलेश्यवस्थावति च द्वितीयः ॥ १० ॥

असावयोगोऽपि मनोवचोऽङ्गव्यापाररोधात् सकलप्रकारैः ।
अथादि मुक्तया सह योजनेन योगो भवाम्भोनिधिरोध एषः ॥११॥

अमुं च योगं समुपाजगन्वान् प्राप्नोति मोक्षं क्षणमात्र एव ।
सर्वज्ञभावावसरेऽवशिष्टकर्माणि हन्ति क्षणतो यदेषः ॥ १२ ॥

अनेन योगेन विकर्मकीसन् मुक्तो भवेत् तत्क्षणमस्तदेहः ।
मुक्तिश्च केत्येव गभीरप्रश्ने जैनेन्द्रमार्गेण समाधिरेषः ॥ १३ ॥

ऊर्ध्वं यथाऽलाबुफलं समेति लेपेऽपयाते सलिलाशयस्थम् ।
ऊर्ध्वं तथा गच्छति सर्वकर्मलेपप्रणाशात् परिशुद्ध आत्मा ॥१४॥

अयं स्वभावोऽप्युपगन्तुमर्हो यदूर्ध्वमात्मैति विकर्मकत्वे ।
ऊर्ध्वं प्रगच्छन्नवतिष्ठतेऽसौ क्षणेन लोकाग्रपदे परात्मा ॥ १५ ॥

ततोऽध आयाति न गौरवस्याऽभावाद् नचाग्रेऽप्यनुपग्रहत्वात् ।
नचास्ति तिर्यग्गतिसम्प्रयोक्ता लोकाग्र एव स्थितिरस्य युक्ता ॥१६॥

महेश्वरास्ते परमेश्वरास्ते स्वयम्भुवस्ते पुरुषोत्तमास्ते ।
पितामहास्ते परमेष्ठिनस्ते तथागतास्ते सुगताः शिवास्ते ॥१७॥

स ईश्वरो हे बहुभागधेयाः ! स्ताद् वो मनोवारिरुहस्य हंसः ।
अयं हि पन्था अवधारणीयश्चैतन्यशक्तिप्रगतावनन्यः ॥ १८ ॥

आलम्बनै भवति यादृशमीदृगात्माऽऽ-
पन्निर्निजात्मनि भवेदिति को न वेत्ति ? ।
आलम्बनं सकललोकपतिः परात्मा
संश्रीयते यदि तदा किमपेक्षणीयम् ? ॥ १९ ॥

अष्टम-प्रकरणम् ।

अन्तिमशिक्षा ।

अनन्तशक्तिं दधदेष चेतनः प्रवेदितुं तं यतते महोदयः ।
प्रकाशितेऽस्मिन् सकलं प्रकाशतेऽप्रकाशितेऽस्मिन् सकलं तमोमयम् ॥ १ ॥

मोहप्रणाशेन च तत्प्रकाशनं मोहप्रणाशोऽपि च तत्त्वचिन्तनात् ।
चिन्त्यं च नैर्गुण्यमिदं भवोदधेर्जगत् किमेतत् किमिदं सुखासुखम् ? ॥ २ ॥

वस्तुस्वरूपस्य विचिन्तनातो विवेकभासः प्रकटीभवन्ति ।
भवप्रपञ्चाद् विनिवृत्य सुस्थीभूयाऽन्तरीक्षाकरणेन चिन्ता ॥३॥

एकस्वभावा न हि सर्वलोका विचित्रकर्मानुसृतेर्भ्रमन्तः ।
आयुष्क-धी-शक्तिविचित्रतायामर्हन्ति सर्वेऽपि न मार्गमेकम् ॥४॥

समग्रसामग्र्यनुकूलताया न सम्भवः सर्वशरीरभाजाम् ।
न तेन सर्वेऽपि भवन्ति योग्याः साम्येन योगस्य पथेऽधिरोढुम् ॥५॥

कुर्याद् यथाशक्ति तथापि नूनं कर्त्तव्यमात्माभ्युदयानुपाति ।
शनैः शनैः सञ्चरणेऽपि मार्गे स्थानं चिरेणाऽप्युपलभ्यते हि ॥ ६ ॥

तत्त्वावबोधप्रविकासहेतोर्यस्य स्वभावो न विचारणायाः ।
यातानुयातस्य पृथग्जनस्य न तस्य वैराग्यमुदेति साधु ॥७॥

साधुवैराग्यविवर्जितत्वेऽपवर्गमार्गे भवति प्रवेशः ।
च मानुष्यमनर्थकं स्याद् विचारमभ्यस्यतु तेन सम्यक् ॥८॥

हिंसादिकं पापमिति प्रसिद्धं तत्र प्रवर्त्तेत न चेत् कदापि ।
ईशस्य कुर्याद् भजनं च तर्हि संसाधितं निश्चितमात्मकार्यम् ॥९॥

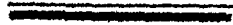
नवीनविज्ञानचमत्कृतानां न मोक्षशास्त्रेषु घृणा विधेया ।
चित्रप्रयोगा बहवो भवन्तु न युज्यतेऽध्यात्मपथस्तु हातुम् ॥१०॥

जडेऽप्यनन्ता सममानि शक्तिरेवं च सम्यग्विहितप्रयोगैः ।
आश्चर्यहेतुर्घटना भवेच्चेत् किं तर्हि युक्ता जडमोहलीला ? ॥ ११ ॥

सीमा न खल्वस्ति चमत्कृतीनां भूमण्डले चेत् कुशलः प्रयोक्ता ।
परं च ताभिर्नहि कर्मसृष्टिर्व्याहन्यते शुष्यति नापि मोक्षः ॥१२॥

अवश्यमाविष्कृतयो भवन्तु महोपयोगा हि जनस्य सन्ति ।
स्मृतेर्बहिः स्याद् न तु साध्यबिन्दुरात्माभिमुख्यं खलु सारमन्ते॥१३॥

इति सुबोधसुवासितमाशयं
कुरुत काङ्क्षत चात्मसमुन्नतिम् ।
सति बलीयसि तत्र मनोरथे
प्रयतनं सुलभीभविता स्वतः ॥ १४ ॥

तदेवं सङ्क्षिप्तं गदितमिदमध्यात्मविषये
मया स्वल्पज्ञेनाऽपि परिदृढसंस्कारविधये ।
समालोकिष्यन्ते किल सहृदयाः सादरदृशा
प्रबुद्धेऽस्मात् कस्मिंश्चन मम कृतार्थत्वमधिकम् ॥

अध्यात्मतत्त्वालोकः ।

(सविवरणः)

अर्हम् ।

अध्यात्मतत्त्वालोकः ।

Spiritual Light.

CHAPTER I.

(Shlokas 1—117).

Contents—Spiritual Conscience; Delusion; Desires; Attachment; Mutability; Religious duty; Bodily attachment; Disattachment from lower impulses; Fructification of Karmas; Equanimity; Self-control.

ग्रन्थारम्भे परमात्मनमस्कारः—

अध्यात्मपीयूषमनक्षगम्यं पीत्वा कणेहत्य विषं निजघ्नुः ।
अनादिकर्मप्रचयात्मकं ये त्रिधा प्रवन्दे परमात्मनस्तान् ॥१॥

(1)

My three-fold salutation to the Higher Souls who drank deep of the spiritual nectar and overcame the poison of Karma accumulating from time immemorial.

Adhyatma Tattva is the highest Science. It is the Science of the Self. It comprises the knowledge of the Self in its relation with the Universe. The Self in its sublime purity is the ultimate noumenon, infinite Consciousness and absolute Bliss. Spiritual knowledge or the study of Self has thus three-fold aspect, and it is Adhyatma alone that leads to its realization. Adhyatma literally means 'Pertaining to Atman.' It therefore means knowledge of the Soul and the relation in which it stands to other Dravyas. The problem is not so simple as it outwordly appears. What is Atman? How and why is Atman subjected to misery and happiness etc? What is Karma? What is its operation on Atman? These and alike questions form the subject-matter of Adhyatma. The science is very wide indeed; but for a brief exposition it may be summarised as under

Release from the worldy bondage is the idea aimed at by Jainism. It consists in the attainmen of Right Belief, Right Knowledge and Right Con duct, called the three Jewels by the Jain philosopher Those who do not believe in Moksha will not attai them. Hence it is that so great an emphasis is la on the firmness of belief which successively leads right knowledge and right conduct. Spiritual know ledge is beyond the power of physical senses, hence an unshakable belief in the words of the Teach the condition precedent to the attainment of rig knowledge. Now Moksha consists in the shaking by Soul, of the fetters of Karma which envelop him

ignorance and drag and plunge him into the vortex of misery in this world. Moksha is certainly within the reach of every one if only he pursues the right path. The main question therefore is to find out that path. The problem will be easily and rationally solved if we inquire into the nature of the bondage itself. The most natural solution will be that if we destory the root-causes that enbondage Soul, the state of true freedom will be attained. In other words the problem is one of analysing the world-phenomenon. If we adopt this form of reasoning the first thing that strikes one is the fact of the world being constituted of two main substances, Jiva, and Ajiva. Even the modern materialists cannot get over the two-fold distinction of matter and force which corresponds very closely to our distinction of Jiva and Ajiva. Anyhow this dualistic nature of the world cannot be rationally explained away on any theory. Where does Jiva come from and how is he related to Ajiva? If we are to be rational we shall see that the relation beoween the two is Anadi. So the venerable Saint Yasovijayji stongly recommends the students of Adhyatma and the aspirants after salvation the close study of Dravyas (Six Substances) and Tattvas (Nine Principles) elucidated by competent Teachers and practised by advanced souls. They should observe strictly the great vows closely keeping in view the high sentiments of Universal friendship, sympathy, delight and indifference. The relation between Jiva and Ajiva from eternity is practically admitted by all. Jivas may be either mudane or libera-

ted. Soul is a living substance and pure consciousness, is all-knowing and blissful and is endowed with untiring, inexhaustible and unending powers. It is formless and is possessed of Ananta Chatushtaya namely infinite perception, infinite knowledge, infinite bliss and infinite power. All these atributes however are for the time being dimmed and enshrouded by Karmic forces with which Jiva is connected. Karma is not merely a mental abstraction but is a Pudgala and its very nature is to drag the Jiva on the downward path. Once Jiva is thus subjected to Karma, it has endlessly to be born and reborn in this world. Rebirth is, otherwise stated, as the necessary consequence of the subjection of Jiva to Karma. This is also reasonable. So long as Karma clings to him, there is no escape for Jiva. The Karmic forces must work out their inevitable consequences, if not in one birth in a succession of births. As explained elsewhere, the principle of transmigration of Soul alone rationally accounts for the glaring and otherwise inexplicable inequality of status etc. found in the world. The misery is then due to the Karma of the individuals. If we want to be free from it we must annihilate its root-cause Karma. Karma may be and are variously named by other philosophers as Matter, Maya, Prakriti and Ignorance. But the relation in which it stands to Atman, is the same—namely that of delimiting the Spirit or Atman or Jiva. The knowledge of the Dravyas and the Tattvas is the first requisite for the aspirant after Moksha. It clearly brings before his mind the tremendous

impediments like attraction and repulsion which stand in the way of the unfoldment of powers locked up in his inner nature. Thus the revered saint Chidanandji strongly recommends the removal of their impediments in his Parmatma Chhatrishi (Verses 18 to 32). When the fettered Soul having conquered the deterrant Karmic energies resorts to the practice of meditation, he clearly sees love and hatred as attributes of matter and knowledge as the attribute of divine Self. He then ceases to identify himself with his body, senses, mind etc., and believes himself as established in the pure Self i. e. in the perfect status. So the revered Saint Anandaghanji fervently recommends the meditation of Pure Self (Anandghanji Padya Ratnavali Verse 81). Such status is worthy of respect and veneration by whatever name it is signified and distinguished (Verses 66 and 67). The real happiness derived from the dawn of the spiritual life i. e. a rare glimpse of the Highest Majesty, the Self, is incomparably superior to the happiness of Indra and paramount kings shining with most resplendent diamonds and glittering crowns and immersed in worldly aspirations and attachments (Verses 33 to 36. Hridaya Pradip). So the advanced Soul being blessed with the draught of the spiritual nectar is enabled to disillusion his mind and to see clearly and completely the panorama of the world drama. (Anandaghanji Verse 28). This is exactly what Moksha means, we thus see why Jainism lays stress on the knowledge of and firm belief in Atman, Karma, Rebirth and Moksha.

Such a knowledge beginning with firm belief ultimately leads to the realization of the goal-Moksha.

One more point in connection with this subject deserves to be noted. Some evolutionists believe that there is a gradual and continuous unfolding of the nature and the powers of Atman i. e. a gradual evolution from the mineral stage to that of godhood. But this is not a correct view because of two reasons; in the first place there can be no evolution from the mineral stage and secondly the theory of continuous evolution ignores the consequences of evil Karma which necessarily leads to involution, in other words good actions lead the Jiva on the onward path while the opposite Karmas bring about the contrary result.

પ્રભુવન્દન—

"જેઓએ, ઇન્દ્રિયોથી મેળવી શકાય નહિ, એવા અધ્યાત્મરૂપ અમૃતનું પૂર્ણતયા પાન કરીને અનાદિ કાલના કર્મસમૂહ રૂપ વિષને સમૂલ હણી નાંખ્યું છે, એવા પરમાત્માઓને ત્રણ પ્રકારે–મન, વચન અને શરીરથી વંદું છું".—૧

વ્યાખ્યા—

આ પુસ્તકમાં અધ્યાત્મના વિષયનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે, એ સૂચવવાને માટે આ પ્રથમ માંગલિક શ્લોકમાં 'અધ્યાત્મ' શબ્દ પહેલો મૂકવામાં આવ્યો છે. વાર્ત્તમાનિક સ્થિતિ ઉપર નજર કરતાં [illegible]ય છે કે–'અધ્યાત્મ' શબ્દ સાંભળી કેટલાક ભડકી ઉઠે છે; પરન્તુ ભડકવું કેવું છે? ખરેખર પાણીમાં દાહ થવા જેવું છે, કારણ કે જે વસ્તુ શાંતિને આપનાર છે–વાસ્તવિક આરામ ઉપજાવનાર છે, તે અધ્યાત્મથી ડરવાનું કે ભડકવાનું હોયજ શાનું? પણ નહિ, હું ભૂલું છું,

અધ્યાત્મથી કેટલાકોનું ભડકવું પણ સહેતુક અથવા બુદ્ધિપૂર્વક છે. વાત એમ છે કે અધ્યાત્મના અર્થનું પાલન નહિ કરનારા અને ' અધ્યાત્મ ' ' અધ્યાત્મ ' એમ પોપટની પેઠે રટનારાઓએ અધ્યાત્મની ધ્વનિને એવા રૂપમાં ફેલાવી દીધેલી છે કે જેથી ' અધ્યાત્મ ' શબ્દ—કું ન ભૂલતો હોઈ તો–અપમાનિત જેવો લાગતો જોવાય છે; અને એનું જ એ પરિણામ છે કે–કેટલાક કલ્યાણાભિલાષી સજ્જનો પણ એકવાર તો ' અધ્યાત્મ'ની ધ્વનિ સાંભળતાં ભડકી જાય છે; પરન્તુ આપણને અધ્યાત્મનું માત્ર નામથી કામ નથી, અધ્યાત્મના આડંબરની જરૂર નથી, કિન્તુ અધ્યાત્મના યથાર્થ માર્ગની જરૂર છે. અધ્યાત્મના યથાર્થ માર્ગ ઉપર કોઈને અરૂચિ કે વૈમનસ્ય હોયજ નહિ. અધ્યાત્મની ધ્વનિ સાંભળતાં ભડકનારા સજ્જનો પણ અધ્યાત્મનો ડોળ દેખીનેજ ભડકે છે; તેવાં આડંબરનાં વાતાવરણો વધી ગયેલાં હોવાથી ઘણે સ્થળે ઢોંગ હોવાની કલ્પના ઉભી થાય છે, અને એથી યથાર્થ વસ્તુતત્ત્વને અંધારામાં રહેવું પડે છે. અસ્તુ, ગમે તેમ હો, પણ અધ્યાત્મ વસ્તુ ઉંચા પ્રકારની અને દરેક પ્રાણીને સ્વાભાવિક-રીત્યા પૂર્ણ અગત્યની છે, એમાં કોઈનો મતભેદ હોયજ નહિ.

જોઈએ છીએ કે ' અધ્યાત્મ ' નો અર્થ નહિ સમજનારા અધ્યાત્મના વિષય ઉપર કંટાળો લાવે છે. અને કેટલાક અધ્યાત્મને કોઈ મહાન વસ્તુ કે દુનિયા બહારની ચીજ સમજી તે તરફ વિમુખ રહે છે. પણ આ સ્થિતિ સમજ વગરની છે. સમજી રાખવું જોઈએ કે અધ્યાત્મ એ જીવનનાં સર્વ અંગોમાં આત્મા તરીકે મુખ્ય અધિષ્ઠાતા છે. આત્મા વગર શરીર જેમ મડદું ગણાય છે, તેમ અધ્યાત્મ વગર ગમે તેવું સાંગો-પાંગ જીવન પણ મૃતવત્ છે. આ ઉપરથી અધ્યાત્મની આવશ્યકતા કયાં સુધી છે, એ વિચારક સમજી શકે તેમ છે.

' અધ્યાત્મ ' નો અર્થ–આગળ સોળમા શ્લોકમાં બતાવ્યા પ્રમાણે 'આત્મિક માર્ગ' 'આત્મસ્વરૂપનો વિકાસ' અથવા 'આત્મોન્નતિનો અભ્યાસ' થાય છે. અધ્યાત્મ એ છે કે–' આત્માના અસલી સ્વરૂપને પ્રકાશમાં લાવવા ઉદ્યમ કરવો.' આત્મા સ્વરૂપે પૂર્ણ બ્રહ્મ છે. સર્વનો આત્મા પરમાત્મા છે. કીડી અને વનસ્પતિનો આત્મા પણ પ્રભુ છે; એમ છતાં પણ કર્મનાં આવરણોની વિચિત્રતાને લીધે જગતના પ્રાણિઓ જુદી જુદી વિચિત્રતા ધરાવે છે. એ કર્મનાં આવરણો જ્યાં સુધી હટે નહિ, ત્યાં સુધી

આત્મા પરતન્ત્ર છે, માયાવાળો છે, અવિદ્યાવાળો છે, સંસારભ્રમણશીલ છે અને દુ:ખી છે. એ પરતન્ત્રતા કે એ અવિદ્યા યા દુ:ખને દૂર કરવાનું ત્યારેજ બની શકે કે જ્યારે કર્મનાં આવરણોને હઠાવવાનો પ્રયાસ કરવામાં આવે. જે રસ્તે કર્મનાં આવરણો પાતળાં પડે અને ક્ષીણ થવા માંડે, એ માર્ગને ' અધ્યાત્મ ' કહેવામાં આવે છે. જેમ જેમ એ માર્ગ ઉપર પ્રગત થવામાં આવે, તેમ તેમ કર્મનાં આવરણોનો હ્રાસ થતો જાય છે. એ માર્ગનો અભ્યાસ જ્યારે પરાકાષ્ઠા ઉપર પહોંચે છે, ત્યારે સર્વ કર્મનાં આવરણો ક્ષીણ થાય છે અને આત્મા પરમાત્મારૂપે પ્રકાશે છે.

અધ્યાત્મનો અર્થ ઉપર્યુક્તરીત્યા સમજ્યા છીએ કે આત્મોન્નતિનાં સાધનો મેળવવાં એને અધ્યાત્મ કહેવામાં આવે છે. અધ્યાત્મ કહો કે મુક્તિનો માર્ગ કહો, એકજ વાત છે. ' **અધિ** ' અને ' **આત્મા** ' એ એ શબ્દોના સમાસ (compound) થી અધ્યાત્મ શબ્દ બન્યો છે, શબ્દવ્યુત્પત્ત્યનુસાર—આત્મામાં રહેવું, રમવું, અથવા રમવાનો ઉદ્યોગ કરવો, એ અધ્યાત્મ છે. અધ્યાત્મનું બીજું નામ ' યોગ ' છે, કેમકે ' યોગ ' શબ્દ ' **युज्** ' ધાતુથી બનેલો છે, અને ' **युज्** ' ધાતુનો અર્થ 'જોડવુ' થાય છે; અતઃ મુક્તિનાં સાધનોને જોડી આપે તે ' **योग** ' કહેવાય છે, અધ્યાત્મનો પણ એજ અર્થ છે કે—મુક્તિના રસ્તે ચાલવું.

' **योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः** ' એ મહાત્મા **પતંજલિ**નો યોગના સંબન્ધમાં પ્રથમ સૂત્રપાત છે. ચિત્તવૃત્તિઓ ઉપર દબાણ રાખવું, અન્યત્ર-જ્યાં ત્યાં ભટકતી ચિત્તની વૃત્તિઓને આત્માના સ્વરૂપમાં જોડી રાખવી, એને ' યોગ ' બીજા શબ્દમાં ' અધ્યાત્મ ' કહેવામાં આવે છે, એટલુંજ નહિ, પરન્તુ એવી હદ ઉપર આવવાના જે સાધનભૂત વ્યાપારો છે, તે પણ યોગનાં, બીજા શબ્દમાં અધ્યાત્મનાં કારણ હોવાથી યોગ યા અધ્યાત્મ કહેવાય છે.

જ્યારથી મનુષ્ય સાચું બોલતાં કે નીતિ પાળતાં શીખે, ત્યારથી તેને અધ્યાત્મની શરૂઆત થાય છે. અધ્યાત્મનો સરળ અને સાદો ભાવાર્થ એજ છે કે—સાચું બોલવું, નીતિ રાખવી, પરોપકાર કરવો, જીવદયા પાલન કરવી, બ્રહ્મચર્ય (સ્વસ્ત્રીસંતોષ યા સર્વથા મૈથુનનો ત્યાગ) ધારણ કરવું, ક્ષમા રાખવી, સરળતા પકડવી, મૃદુ સ્વભાવમાં રહેવું, લુબ્ધતા વર્જવી,

પ્રતિજ્ઞા પાળવી, ગંભીર રહેવું, ગુણગ્રાહી બનવું,—વગેરે ગુણો મેળવવા આગળ વધવું. હમેશાં પૂજ્ય થવાનો આધાર ગુણો ઉપર રહેલો છે. ગમે તેવો સાધુવેષ પહેરવામાં આવે, પરન્તુ એટલા માત્રથી કૃતાર્થતા સમજવાની હોયજ નહિ. ગૃહસ્થો યદિ ગૃહસ્થધર્મનો અમલ કરે, તો તેઓ તેટલે અંશે અધ્યાત્મની લાઇન ઉપર બરાબર છે, તો પછી જેઓ પંચ-મહાવ્રતોથી સાધુજીવન ચલાવે છે, તેઓ તો સુતરાં અધ્યાત્મી કહેવાય, એમાં નવાઇ નથી. અધ્યાત્મની દૂરની હદ બહુ ગહન છે; એ તરફ દૃષ્ટિ કરતાં કેટલાક મહાપુરૂષો પણ હતોત્સાહ થઇ જાય છે અને અધ્યાત્મના માર્ગની પ્રાપ્તિને અતિકઠિન સમજવા લાગે છે; પરન્તુ એ સીધી વાત છે કે ઉંચી શ્રેણી એકદમ પ્રાપ્ત થતી નથી. ક્રમશઃ ઉદ્યોગ જારી રાખવાથી આગળ વધાય છે અને છેવટે ઉચ્ચ કોટીએ પહોંચી જવાય છે. ઉત્તમ ગુણોનો સંચય કરતા રહેવાથી અધ્યાત્મમાં આગળ વધવાની જગ્યા સ્વતઃ મળતી જાય છે, અને એવી આત્મશક્તિ સ્વતઃ જાગૃત થાય છે કે જેનાથી અધ્યાત્મનાં દુર્ગમ ક્ષેત્રોમાં પહોંચી વળવાનું સામર્થ્ય પ્રકટ થાય છે.

उपक्रम:—

हतं हहा ! शास्त्रविशारदत्वमनर्थहेतुश्च वचःपटुत्वम् ।
विज्ञानवेत्तृत्वमपार्थकं च नाऽऽस्त्रादितोऽध्यात्मसुधारसश्चेत् ॥२॥

(2)

Proficiency in scriptures is of no avail, eloquence proves harmful, physical sciences come to naught, if the spiritual ambrosia be not tasted.

Notes:—As long as one has not attained the knowledge of the distinction between the Ego and the Non Ego ie; the awakening of the inner life has not begun, his knowledge of the Shastras, eloquence, lectures, sermons &c are of no use. On the contrary they impede his real progress and blind him to dis-

criminate between the eternal and the transitory. There are men, without any trace of inner life, who have attracted and drowned their audience with lofty thoughts embodied in the Shastras.

ઉપક્રમ:—

" **જો અધ્યાત્મ**રૂપ અમૃતના રસનું આસ્વાદન કરવામાં ન આવ્યું હોય, તો સખેદ કહેવું જોઇએ કે શાસ્ત્રોનો ગમે તેટલો અભ્યાસ પણ વસ્તુ-તત્ત્વપર પ્રકાશ પાડી શકતો નથી, અર્થાત્ ગમે તેવી વિદ્વત્તા પણ અધ્યાત્મના પ્રકાશ વગર આંધળીજ છે, અને વચનપટુતા અનર્થનું કારણ બને છે તથા વિજ્ઞાન (Science) વિદ્યાના પ્રયોગોની કુશલતા નિરર્થક નીવડે છે. "—૨

વ્યાખ્યા:—

વેદો, ઉપનિષદો, સ્મૃતિઓ, દર્શનશાસ્ત્રો, અને પુરાણો વગેરે હિન્દુ ધર્મશાસ્ત્રો, તથા અંગ, ઉપાંગ વગેરે **જૈન**ધર્મશાસ્ત્રો, તેમજ અન્યધર્મશાસ્ત્રો ભણી જવામાં આવે, અરે! દુનિયાનાં તમામ ધર્મશાસ્ત્રોમાં પારદર્શિતા મેળવવામાં આવે, પણ જો પોતાનાં કર્તવ્યો સમજવામાં ન આવે, પોતાનું ખરૂં ધ્યેય ધ્યાનમાં લેવામાં ન આવે, પોતાની દૃષ્ટિ આત્મસ્વરૂપને અભિમુખ કરવામાં ન આવે, તો તે ગમે તેટલી વિદ્વત્તા—ગમે તેટલી શાસ્ત્રપારદર્શિતા પણ ફોકટ છે. જે માણસનું જ્ઞાન અન્તર્દૃષ્ટિને જાગૃત કરતું નથી, તે માણસનું જ્ઞાન તેને બોજા રૂપ છે. ચન્દનનો ભાર ઉઠાવનાર ગધેડાને ચન્દન જેમ ફક્ત ભારજ રૂપ છે, તેમ આત્મસ્વરૂપના પરિચય વગરનું જ્ઞાન તે જ્ઞાનવાળાને ફક્ત ભારજ રૂપ છે. જ્ઞાન પ્રમાણે અનુભવ ન હોય, જ્ઞાન પ્રમાણે સદ્વર્તન ન હોય, તો તે જ્ઞાનથી ભલે તે મનુષ્ય દુનિયામાં પૂજાય, પણ વસ્તુસ્થિતિએ તે જ્ઞાન તેને અનર્થરૂપ બને છે, સંસાર—અરણ્યમાં ભટકાવનાર થાય છે. ઘણા પંડિતો એવા વાય છે કે જેઓનું વર્તન '**પોથીમાંના રિંગણા**' જેવું હોય છે. [illegible]વા પંડિતોના વિચારો કે ઉપદેશો ફોનોગ્રાફમાંથી નિકળતા શબ્દો જેવા છે. જેમ ફોનોગ્રાફની રેકર્ડો સુન્દર ગાયન યા મનોહર ઉપદેશ સંભળાવી લોકોને રંજિત કરે છે, પણ પોતાને તેની કંઇ અસર થતી નથી, તેવું

કારણ તેની જડતા છે: તેજ પ્રમાણે જેઓનું જ્ઞાન કર્ત્તવ્યચ્યુત છે, તેવાઓનો ઉપદેશ બીજાઓને અસર કરનાર થવા છતાં પોતાના આત્મામાં અસર ઉત્પન્ન કરતો નથી, તેનું કારણ પણ બીજું શું કહી શકાય–એજ કહી શકાય કે તેઓ પણ પેલી રેકર્ડોના સહોદર છે.

' **परोपदेशे पाण्डित्यम्** ' જેવું કરનારા ઉપદેશકાએ (orators) બીજાઓને ઉપદેશ આપવાની સાથેજ તે ઉપદેશ પોતે પણ ધારણ કરવાનો છે. બીજાઓ ઉપર પ્રકાશ નાંખનાર, જો પોતે અંધારામાંથી બહાર ન નિકળે, તો એ **મશાલચી**ના ભાઇબંધ થવા જેવી હકીકત છે. બીજાઓને સમજાવવા હજારો લોકો તૈયાર થાય છે અને હજારો વક્તાઓ બીજાઓ ઉપર પોતાના ઉપદેશની સચોટ છાપ પણ પાડે છે, પરન્તુ પોતાને–પોતાના આત્માને સમજાવવો, એજ ખરી બહાદુરી છે. પ્લેટફોર્મ ઉપર સિંહની જેમ ગાજતા લીડરો, સમાજસુધારકો દેશોન્નતિ માટે પૂર જોશથી ભાષણો આપે છે, પણ તેમાંના કેટલાકોની પ્રવૃત્તિ એવી જોવાય છે કે ભાષણ પૂરૂં થયું કે તરતજ તેઓ સીધા હોટલમાં જઇ અભક્ષ્યનું ભક્ષણ કે અપેયનું પાન (જે પોતાના ઉપદેશથી વિરૂદ્ધ છે) કરવા લાગી જાય છે. અફસોસ ! ! ખરેખર—

" મારે કહેવું છે કાંઇ, મારે કરવું છે કાંઇ,
એમ કરી ભવજળ તરવો છે ભાઇ ! "

વ્યાખ્યાન કરનારાઓમાંના કેટલાક મહાત્માઓ એવું સુલલિત વ્યાખ્યાન આપે છે કે જે સાંભળી આખી સભા એક વખત વૈરાગ્ય રસમાં તરબોળ થઇ જાય છે, અને તેવા વ્યાખ્યાનવાચસ્પતિ મહારાજની આંખોમાંથી જ્યારે વૈરાગ્યનો દેખાવ આપનારાં અશ્રુઓ નિકળવા માંડે છે, ત્યારે સભામાં બેઠેલાઓની પણ આંખો આંસુઓ રેડવા માંડે છે. આવી રીતે વિવિધરસપૂર્ણ વ્યાખ્યાનોથી સભાને આકર્ષણ કરનારાઓની પણ અંદરખાને જો જુદીજ પ્રવૃત્તિ હોય–ખરાબ વર્ત્તન હોય, તો તેવાઓનું કલ્યાણ શું કદાપિ થઇ શકે ?

આ આત્મા શાસ્ત્રોનો પંડિત તો અનન્તવાર બન્યો હશે ! પ્રચંડ વિદ્વત્તાના પ્રતાપથી અનન્તવાર સર્વજ્ઞ તરીકે કહેવાણો હશે ? અને વ્યાખ્યાનવાચસ્પતિ જેવાં સહસ્ર ટાઇટલો ગળા ઉપર લટકાવી મ્હોટી મ્હોટી સભા-

ઓમાં વ્યાખ્યાનોના મેઘનાદથી દેશને અનન્તશઃ ગજાવી મૂક્યો હશે, પણ વિચારવું જોઇએ કે એથી પોતાનું વળ્યું શું ? આદર્શ ચારિત્ર સિવાય બધું નકામું છે. આદર્શ પુરૂષ થયા વિના તમામ કાર્યો માત્ર આડંબરરૂપ અને ફોતરાંને ખાંડવા તથા પાણી વલોવવા બરાબર છે. આદર્શ પુરૂષ થવા માટે આત્માની તરફ અવલોકના કરવાની પ્રથમ અગત્યતા છે. સન્ધ્યા, વન્દન, પૂજન, તપ, જપ વગેરે બધું કરવામાં જો આત્માને ભૂલી જવામાં આવે—મૂળ સાધ્યબિન્દુ ભૂલી જવામાં આવે તો, એ ખરેખર જાનૈયાઓને જમાડવામાં વરને વિસરી જવા બરાબર છે. દરેક ધાર્મિક અનુષ્ઠાનોનો ઉદ્દેશ, આત્માને વિકાસમાં મૂકવો, એ છે. આત્મસ્વરૂપની જાગૃતિ, બીજા શબ્દોમાં આત્મદૃષ્ટિનો પ્રકાશ, એજ ધાર્મિક આચારોનું રહસ્ય છે. એ ઉદ્દેશ કે એ રહસ્યને વિસરી જવામાં આવે અને તે વગરના સૂકાજ અનુષ્ઠાનોમાં પ્રવૃત્ત રહેવાય, તો તે ડહાપણની બહારની વાત છે. બુદ્ધિમાનોને માટે એ જરૂરની વાત છે કે તેઓએ સાધ્ય અને સાધનનું પૃથક્કરણ કરવું જોઇએ. સાધ્યને નિશાન કરી સાધનોને સાધનો તરીકે અમલમાં મૂકવાં જોઇએ. સાધ્યને ભૂલી જવાય અને સાધનોને સાધ્ય સમજી લેવામાં આવે, તો એ એવી હકીકત બને છે કે જે એક દાખલાથી જોઇ શકાશે; જેમકે—એક મનુષ્ય ઉત્તર દિશાના કોઇ ગામ તરફ જવા નિકળ્યો, વચમાં બે રસ્તા આવ્યા, ઉત્તર દિશાનો રસ્તો પડતો મૂકી તે દક્ષિણ દિશાના રસ્તે ચાલવા માંડયો. એ મનુષ્ય મનમાં એમ સમજે છે કે ગામ પહોંચવાને માટે રસ્તા ઉપર બેસી નહિ રહેતાં હાલ્યા કરવું જોઇએ, અર્થાત્ ગામ પહોંચવાનું સાધન, રસ્તા ઉપર હાલવું, એ છે. આવી સમજણ હોવા છતાં અને બરાબર હાલવા છતાં પણ શું તે પોતાના ઇષ્ટ ગામને પહોંચી શકશે ? કદાપિ નહિં. કેમ ? રસ્તા ઉપર હાલતો તો બરાબર જાય છે !, ભલે ઉલટી દિશાના, પણ રસ્તા ઉપરજ હાલ્યો જાય છે, છતાં તે કેમ પોતાના પ્રાપ્તવ્ય ગામને પહોંચી ન શકે ? પરન્તુ વાચક ! ન પહોંચી શકે. ભલે તે ખેતરમાં નહિ પણ રસ્તા ઉપરજ હાલ્યો જાય છે અને એ રીતે ગામને પહોંચવાનું સાધન—જે રસ્તા ઉપર ચાલવું, તેનો તે અમલ કરે છે, પણ એ હાલવું, એ સાધ્યની સમ્મુખ નથી—સાધ્યથી ઉલટું છે,—સાધ્યથી ઉલટી દિશામાં છે, એ માટે તે પોતાના પ્રાપ્તવ્ય સ્થળને મેળવી શકે નહિ. એજ પ્રમાણે પ્રસ્તુતમાં પણ, ધાર્મિક આચાર—વ્યવહારો કે જે વડે આપણું પ્રાપ્યસ્થાન આત્મવિકાસ છે, તે જો લક્ષ્યસ્થાનથી

ઉલટા વહેતા હોય-આપણો સાધનમાર્ગ આપણા લક્ષ્યબિન્દુથી ઉલટી દિશામાં રહેતો હોય, તો તેવા ઉલટા-લક્ષ્યચ્યુત-સાધ્યસ્પર્શથી રહિત માર્ગ પર લાખો, કરોડો, અબ્જો અને અસંખ્ય વર્ષો સુધી ચાલવામાં આવે, તો પણ શું આત્મોન્નતિરૂપ લક્ષ્યબિન્દુને પહોંચી શકાય ખરૂં ?

સાયન્સ વિદ્યામાં ગમે તેટલી ઉન્નતિ મેળવવામાં આવે, પણ તે ઉન્નતિ આત્મજ્ઞાન વગર શી મહત્ત્વની ? આત્મામાં અનન્ત શક્તિઓ છે. આત્માનો વિકાસ જેમ જેમ થતો જાય છે, તેમ તેમ તેની શક્તિઓ પ્રકાશમાં આવતી જાય છે. અધ્યાત્મના માર્ગે આત્માની શક્તિઓ ખીલવી શકાય છે. આવરણો દૂર થવાથી જે આત્માની શક્તિઓ પ્રકાશમાં આવે છે, તે વર્ણનમાં ગણી શકાય તેમ નથી. આત્માની શક્તિ (Power) સામે વિજ્ઞાનવિદ્યાના ચમત્કારો કંઇ હિસાબમાં નથી. જડવાદ વિનાશી છે, જ્યારે આત્મવાદ તેથી ઉલટો છે. જડ પદાર્થોના આવિષ્કારો અને અને જડવાદથી મળેલી ઉન્નતિ એ બધું વિનશ્વર છે, પરન્તુ આત્મસ્વરૂપનો પ્રકાશ અને તેથી થતો મહાન્ અપૂર્વ આનંદ, એ જેમનો તેમ બરાબર સદા સ્થાયી રહે છે.

ज्ञानस्य भक्तेस्तपसः क्रियायाः प्रयोजनं खल्विदमेकमेव ।
चेतःसमाधौ सति कर्मलेपविशोधनादात्मगुणप्रकाशः ॥ ३ ॥

(3)

Indeed the sole object of knowledge, devotion, austerity and religious practices is the illumination of the soul, and to remove the impure coating of Actions (Karmas), by means of deep concentration of mind and thus to manifest (to bring to light) the nature of the soul.

Notes—The preliminary requisite in the path of the realization of the Higher Self is the discrimination between the ordinary life and the real soul-life. Self Culture embraces the knowledge of the ego and

the non-ego. When one practises or tries to practise universal love with a clear distinction of the reality, his knowledge, devotion and austerity will bear proper fruit and he will be able to remove the impure coating of Karma by practising concentration &c. Without soul-culture he will be able to achieve nothing however tremendous and elaborate his working may be.

" જ્ઞાન, ભક્તિ, તપશ્ચર્યા અને ક્રિયાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ એકજ છે, અને તે એ છે કે–ચિત્તની સમાધિ વડે કર્મનો લેપ દૂર કરીને આત્માના સ્વાભાવિક ગુણોને પ્રકાશમાં લાવવા. "—૩

વ્યાખ્યા:—

જ્ઞાન ભણવાથી અને ભક્તિ, તપ તથા ક્રિયા કરવાથી જો ચિત્ત-શુદ્ધિ થતી હોય, અગર ચિત્તનો મળ કંઇ પણ ઓછો થવા લાગતો હોય, તોજ તે જ્ઞાન, ભક્તિ વગેરે સફલ છે.

ખૂબ યાદ રાખવું જોઇએ કે સર્વ દુ:ખોનું કારણ માત્ર અજ્ઞાનતા છે. અજ્ઞાનતા એટલે જ્ઞાનનો અભાવ. કઇ વસ્તુના જ્ઞાનનો અભાવ દુ:ખોનું કારણ છે? એ વિચારવાનું છે. ગમે તેટલાં શાસ્ત્રો વાંચી નાંખ્યાં હોય અને ગમે તેટલો દુનિયાનો અનુભવ લેવામાં આવ્યો હોય, પણ એટલેથી દુ:ખોનો અન્ત આવતો નથી અને યથાર્થ આનન્દ મેળવાતો નથી. એક વસ્તુ સિવાય બાકી તમામ વસ્તુઓનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થવા છતાં પણ અજ્ઞાનતા હઠી શકે નહિ અને એથી થતા ઉપદ્રવો મટે નહિ; એ એક વસ્તુ બીજી કોઇ નહિં, પણ **આત્માજ** છે; અને એ વિષેની અજ્ઞાનતાજ સર્વ દુ:ખોને જન્મ આપનારી છે. એ માટે શાસ્ત્રકારોની છેલ્લી ઉદ્ઘોષણા એજ છે કે–' આત્માના અજ્ઞાનથી થતાં દુ:ખોનો નાશ આત્મજ્ઞાન મેળવ્યા સિવાય કદાપિ થઇ શકશે નહિ,' આ તદ્દન વ્યાજબી છે, કારણ કે જેમ અન્ધકારને હણવા તેના વિરોધી જરૂર છે, તેમ અન્ધકારરૂપ આત્મવિષયક અજ્ઞાનને હણવા તેના ધી આત્મજ્ઞાનરૂપ પ્રકાશની જરૂર છે.

જ્યાં સુધી **આત્મા** કષાયો, ઇન્દ્રિયો અને મનને વશીભૂત છે, ત્યાં

સુધી તે આત્મા જ પોતે **સંસાર** છે, અને જ્યારે કષાયોના ક્ષયદ્વારા ઇન્દ્રિયો તથા મનને છતી નિર્મોહ દશામાં પ્રાપ્ત થઈ પૂર્ણ વિકાસમાં આવે છે, ત્યારે તેજ આત્મા **મોક્ષ** કહેવાય છે. સંસાર અને મોક્ષ બીજું કંઈ નથી, કિન્તુ આત્મા એજ **સંસાર** અને આત્મા એજ **મોક્ષ** કહી શકાય છે.

આત્મસ્વરૂપના પૂર્ણ પ્રકાશરૂપ મોક્ષને માટે પ્રથમતઃ કષાયો દૂર કરવા જોઈએ છે. કષાયો પૈકી **ક્રોધ**નો નિગ્રહ ક્ષમાથી થાય છે. **માન**નો પરાજય મૃદુસ્વભાવ રાખવાથી થાય છે, **માયા** (કપટ) નો સંહાર સરળ બનવાથી થાય છે અને **લોભ**નું નિકન્દન સન્તોષ પકડવાથી થાય છે. આ કષાયોનો વિજય કરવા માટે ઇન્દ્રિયોને સ્વાધીન બનાવવી જોઈએ. ઇન્દ્રિયો ઉપર સત્તા મેળવવા મનને શુદ્ધ કરવાની આવશ્યકતા છે. મનની ઉચ્છૃંખલતાને રોકવાનું સાધન, વૈરાગ્ય અવસ્થા અને સત્ક્રિયાઓનો અભ્યાસ છે.* મનનો નિરોધ કરવામાં રાગ-દ્વેષ ઉપર અંકુશ મૂકવો ખાસ અગત્યનો છે. રાગ-દ્વેષ રૂપ મળને દૂર કરવાનું કામ સમતારૂપ જળનું છે. સમતા ગુણનો પ્રાદુર્ભાવ મમતાને અટકાવ્યા વગર કદાપિ થતો નથી. મમતાને દૂર કરવા—

" अनित्यं संसारे भवति सकलं यन्नयनगम् " ॥

—" સંસારમાં જે કાંઈ આંખથી દેખાય છે, તે બધું અનિત્ય છે " એવી અનિત્યભાવના અને તે સિવાય બીજી અશરણ વગેરે ભાવનાઓ ભાવવી જોઈએ. આ ભાવનાઓનો વેગ જેમ જેમ પ્રબળ થતો જાય છે, તેમ તેમ મમત્વરૂપ અન્ધકાર તે પ્રમાણમાં ક્ષીણ થતો જાય છે, અને તે પ્રમાણમાં સમતાની ઝળહળતી જ્યોતિ બહાર આવે છે. ધ્યાનનો મુખ્ય પાયો આ સમતા છે. આ સમતાની પરાકાષ્ઠાના પરિણામે કોઈ પણ એક વસ્તુ ઉપર એકાગ્રતા સિદ્ધ થઈ શકે છે. ધ્યાનની શ્રેણીમાં આવ્યા પછી

---

* " चञ्चलं हि मनः कृष्ण ! प्रमाथि बलवद् दृढम् ।
तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् " ॥

" असंशयं महाबाहो ! मनो दुर्निग्रहं चलम् ।
अभ्यासेन च कौन्तेय ! वैराग्येण च गृह्यते " ॥

—ભગવદ્ગીતા.

પણ સિદ્ધિ–લબ્ધિઓ પ્રાપ્ત થતાં જો ફરી મોહમાં ફસાવાનું થાય, તો અધ:પાત થવામાં વાર લાગે નહિ; એ માટે ધ્યાની પુરૂષને પણ સમ્પૂર્ણ મોહનો ક્ષય જ્યાં સુધી ન થાય, ત્યાં સુધી પ્રતિક્ષણ સાવચેત રહેવાનું હોય છે. ધ્યાનની ઉચ્ચ અવસ્થાને 'સમાધિ' કહે છે; એ રસ્તે કર્મ સમૂહનો ક્ષય થાય છે અને એથી કેવલજ્ઞાન પ્રગટ થાય છે. કેવલજ્ઞાન વાળો જ્યાં સુધી શરીરધારી હોય છે, ત્યાં સુધી તે 'જીવન-મુક્ત' કહેવાય છે, અને શરીરનો સમ્બન્ધ છૂટયેથી પરબ્રહ્મસ્વરૂપી બને છે. માટેજ આ શ્લોકમાં કથન કરવામાં આવ્યું કે આત્મગુણોનો પ્રકાશ કરવાનું સાધન, ચિત્તની સમાધિદ્વારા કર્મરૂપ લેપને દૂર કરવો, એ છે. આ શ્લોકમાં 'સમાધિ' શબ્દથી સીધો અર્થ એજ સમજવાનો છે કે–જ્યારે ચિત્ત ઉપર કષાયો અને વિષયોનાં આક્રમણો થતાં અટકી જાય, ત્યારે તેવી ચિત્તની સ્થિતિને ચિત્તની **સમાધિ** કહેવામાં આવે છે. આવી સમાધિને લક્ષ્યમાં રાખીનેજ દરેક ક્રિયા, તપ, જપ કે ભક્તિ કરવાની છે.

ध्यानं च मौनं च तपः क्रिया च नाध्यात्ममार्गाभिमुखीभवेच्चेत् ।
न तर्हि कल्याणनिबन्धनं स्याद् युक्ता हि लक्ष्याभिमुखी प्रवृत्तिः ॥४॥

(4)

Meditation, silence, penances and sacred ceremonies if not practised with a view to self realization will not be productive of good result. Those efforts are commendable, that are directed towards (the attainment of) the goal.

Notes—When a men clearly understands the phenominal nature of things and the permanent centre f consciousness, the awakening of inner life takes e. He then recognises the unceasing panorama of vanishing forces and forms. Thus inwardly strengthened if he practises meditation &c, he would be

successful in the attainment of the object in view, otherwise, all his practices would be of no avail.

"ધ્યાન, મૌન, તપ અને અનુષ્ઠાન, એ બધું અધ્યાત્મના માર્ગની સમ્મુખ હોવું જોઇએ. એમ જો ન હોય, તો તે કલ્યાણનાં સાધક થઇ શકે નહિ. હમેશાં દરેક પ્રવૃત્તિમાં લક્ષ્ય બાંધવાની જરૂર છે. લક્ષ્યને સ્થિર કરી તદનુકૂલ પ્રવૃત્તિ કરવામાં આવે, તોજ તે પ્રવૃત્તિ સફળ થઇ શકે છે."—૪

વ્યાખ્યાઃ—

સાધ્યને લક્ષમાં નહિ લીધેલા ધનુર્ધરની બાણ ફેંકવાની ચેષ્ટા જેમ નિષ્ફળ જાય છે, તેમ સાધ્યને સ્થિર કર્યાં વગર કરાતી તમામ ક્રિયાઓ નિરર્થક જાય છે. આત્મસ્વરૂપનો પૂર્ણ પ્રકાશ થવો, એ ખરું સાધ્ય દરેક ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ—પોતાના દૃષ્ટિબિન્દુ પર સ્થાપિત કરવું જોઇએ. એ સાધ્યને સિદ્ધ કરી આપનાર માર્ગની શોધ કરવી જોઇએ. માર્ગની શોધને માટે દુરાગ્રહનો ત્યાગ કરી શાસ્ત્રોનો ગર્ભ તપાસવો જોઇએ. પરમ જિજ્ઞાસુ-બુદ્ધિએ અને આત્મકલ્યાણની તીવ્ર ઉત્કંઠાથી અવલોકાતાં શાસ્ત્રોમાંથી આત્મોન્નતિનો નિષ્કલંક માર્ગ મેળવી શકાય છે.

જે મનુષ્ય પોતાના લક્ષ્યપર સ્થિર છે, તેને પોતાના પ્રયત્નમાં હાનિ ઉઠાવવી પડતી નથી. ધારેલા લક્ષ્યને ચૂકી જનાર મનુષ્યને પડતાં વાર લાગતી નથી. પેલો નટ કે જે વાંસ પર ચઢીને દોરડા ઉપર નાચ કરી રહ્યો છે અને જેને જોવા માટે હજારો માણસો એકઠા થયા છે, આવી સ્થિતિમાં—હજારો માણસોના શોર બકોર વચ્ચે તે નટ દોર પરથી નીચે જે પડતો નથી, તેમજ માથે પાણીનાં ભરેલાં બેડાં ઉઠાવીને ચાલતી સ્ત્રીએ એક બીજાની સાથે વાતો કરતી જાય છે, હાસ્યવિનોદ કરતી જાય છે, તાલિઓ દેતી જાય છે, એમ છતાં પણ તેણીઓના માથા ઉપરથી બેડાં જે પડતાં નથી, તે બન્નેનું કારણ માત્ર એકજ છે, અને તે એજ છે કે—દોર પર નાચતા પેલા નટનું લક્ષ્ય ફક્ત પોતાના હાથમાં રાખેલા વાંસ ઉપર અને પેલી બેડાંવાળી સ્ત્રીઓનું લક્ષ્ય ફક્ત પોતાનાં માથાં ઉપર રહેલાં બેડાં ઉપરજ રહેલું છે. પેલો નટ કે પેલી સ્ત્રીઓ પોતાના નિશાનને ભૂલી જાય—પોતાના લક્ષ્યબિન્દુને ચૂકી જાય—પોતાની દૃષ્ટિને વાંસ કે પાણીનાં બેડાં ઉપરથી લગારમાત્ર પણ સ્થાનભ્રષ્ટ કરે, તો તત્કાળ પેલો નટ દોર પરથી

નીચે પડે અને સ્ત્રીઓનાં બેડાં તેણીઓના માથેથી પડી જાય, એ દેખીતું છે. આ પ્રમાણે દરેક જગ્યાએ પોતાના લક્ષ્યબિન્દુને સ્થિર રાખવાની આવશ્યકતા છે. આત્મકલ્યાણને માટે પણ જે કાંઇ ક્રિયાઓ કરવામાં આવે છે, તેમાં પણ મૂલ ઉદ્દેશ બરાબર સમજવો જોઇએ. "અમુક ક્રિયા હું શા માટે કરૂં છું?" એ દરેકે અન્તર્દૃષ્ટિથી વિચારવાનું છે. હમેશાં બાહ્ય સાધનો આભ્યન્તર સાધનોને પુષ્ટિ આપનારાં હોવાં જોઇએ; એટલે બાહ્ય સાધનોનો ઉદ્દેશ આભ્યન્તર સાધનોની પુષ્ટિ કરવાનો હોય છે. બીજા શબ્દોમાં, બાહ્ય સાધનો આભ્યન્તર સાધનોને વિકસિત કરવાને માટે સેવવામાં આવે છે. આમ હોવા છતાં પણ જો બાહ્ય સાધનોમાં એવી રીતે મચી રહેવામાં આવે કે જેથી ઉદ્દેશ્યનો લગારે સ્પર્શ ન થાય, તો ખૂબ યાદ રાખવું જોઇએ કે એથી સફલતા મેળવી શકાશે નહિ. મનની સ્વચ્છતા અને સદ્વર્ત્તનની પુષ્ટિ માટે ધાર્મિક ક્રિયાઓ કરવાની હોય છે. આમ હોવા છતાં પણ જો ધાર્મિક ક્રિયાઓ કરતાં મનની સ્વચ્છતા અને સદ્વર્તનની પુષ્ટિનો ઉદ્દેશ ભૂલી જવામાં આવે, તો સમજી રાખવું જોઇએ કે આખી જિન્દગી સુધી એવી લક્ષ્યચ્યુત ક્રિયાઓ કરવા છતાં પણ તેનું પરિણામ 'શૂન્ય' સિવાય બીજું કશું આવતું નથી.

આપણે જોઇએ છીએ કે ભગવાનની પૂજા-સેવા અને ધર્મક્રિયાઓ કરનારાઓમાંના કેટલાકો એવા હોય છે કે જેઓનું વર્ત્તન આપણને ત્યાં સુધી ખેદ ઉપજાવે છે કે એવાઓને 'ધર્માન્ધ' કે 'ધર્મઠગ' માનવાને આપણું મન તૈયાર થાય છે, આનું કારણ શું? આનું કારણ એજ કે ધાર્મિક ક્રિયાઓ કરવા છતાં પણ એઓ એવા મલિનચિત્તવાળા રહ્યા કરે છે કે હડહડતું અસત્ય બોલતાં કે ખોટા ખોટા હિસાબો કરી ભોળા જીવોને ગળે છુરી ફેરવતાં પણ એઓ આંચકો ખાતા નથી. જ્યાં આવી મલિનવૃત્તિઓ કે આવી પાપવાસનાઓ હોય, ત્યાં આપણને તેવાઓની ધાર્મિક ક્રિયાઓનું પરિણામ સારૂં જણાય ખરૂં? આપણને જો કે આશ્ચર્ય થઇ જાય છે કે પ્રતિદિન સેવા-પૂજા અને ક્રિયાઓ કરવા છતાં પણ ઠગવાની, થાપણ ઓળવવાની, ગરીબ માણસોનાં ઘર ખાડી નાંખવાની અને એવી બીજી અનેક ભયંકર પાપવૃત્તિઓ મનુનાં હૃદયોમાં કેમ રહેતી હશે? પણ એ ખુલ્લી વાત છે કે આત્મશ્રેય તરફ દૃષ્ટિ ગયા વગર-ઉદ્દેશ યા લક્ષ્યબિન્દુને સ્થિર કર્યા વગર જે

ગતાનુગતિક ક્રિયાઓ કરવામાં આવે છે, તેનું પરિણામ બીજું શું આવે ? તેવી ક્રિયાઓથી આત્મમળ કેવી રીતે દૂર થઇ શકે ? તેવી ક્રિયાઓ ભલે ધર્મની દૃષ્ટિએ ઉચ્ચ કહેવાતી હોય, પરન્તુ એથી જિન્દગી સુધરવાનું પરિણામ આવતું નહિ દેખાવાથી તેવી લક્ષ્યચ્યુત ક્રિયાઓને માન નહિ આપતાં માર્ગાનુસારિણી ક્રિયાઓને વિચારક મનુષ્ય માન આપે છે.

द्वीपं पयोधौ फलिनं मरौ च दीपं निशायां शिखिनं हिमे च ।
कलौ कराले लभते दुरापमध्यात्मतत्त्वं बहुभागधेयः ॥ ५ ॥

(5)

In this very formidable Kaliyuga it is a rare and fortunate being alone that attains the unattainable spiritual knowledge which is like an island in ocean, a fruitbearing tree in a desert, a lamp during night or a hearth in winter.

" સમુદ્રની મુસાફરીમાં દ્વીપ, મરુ દેશના સપાટ મેદાનમાં વૃક્ષ, ઘોર અંધારી રાત્રિમાં દીપક અને સખ્ત ટાઢની ઋતુમાં અગ્નિની જેમ આ વિકરાલ કાલમાં દુર્લભ એવા અધ્યાત્મતત્ત્વને મહાન્ ભાગ્યશાળી મનુષ્ય પ્રાપ્ત કરી શકે છે. "—પ

વ્યાખ્યા.

વર્તમાનકાળને હિન્દુધર્મશાસ્ત્રકારો 'કલિયુગ' કહે છે, જ્યારે જૈનશાસ્ત્રકારો પંચમ અર (આપામાં પાંચમો આરો) કહે છે. એ બન્ને ધર્મશાસ્ત્રકારોનો કહેવાનો ભાવ એકજ છે કે જેમ પ્રાચીનકાળમાં દિવ્યજ્ઞાની, બ્રહ્મજ્ઞાની મહાપુરુષો વિહરતા હતા—દૃષ્ટિગોચર થતા હતા અને આધ્યાત્મિક અદ્ભુત શક્તિઓ પ્રાદુર્ભૂત થતી હતી, તેમ વર્તમાનકાલમાં તેવા દિવ્ય મહર્ષિઓ અને તેવી આધ્યાત્મિક અલૌકિક શક્તિઓનો મહિમા રહ્યો નહિ જેવાતો હોવાથી વર્તમાનકાળ, પડતો કાળ છે અને તે માટે તેને 'કલિયુગ' અથવા 'પંચમ અર' કહેવામાં આવે છે.

પંચમ આરના સંબન્ધમાં સાગર જૈન પ્રક્રિયા જોઇએ જેની ગરજ—

જૈનશાસ્ત્રોમાં કાળના બે મોટા વિભાગો પાડયા છે. તેનાં નામ ‘ઉત્સર્પિણી’ અને ‘અવસર્પિણી’ છે. આ ઉત્સર્પિણી અને અવસર્પિણીમાં સંખ્યા ન થઇ શકે એટલાં વર્ષો પસાર થઇ જાય છે. ઉત્સર્પિણી કાલ રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, શરીર, બલ, આયુષ્ય વગેરે સમ્પત્તિઓમાં ક્રમશઃ ચઢતો હોય છે, જ્યારે અવસર્પિણી કાળ તે સમ્પત્તિઓમાં પડતો હોય છે. ઉત્સર્પિણી અને અવસર્પિણી કાળના ૭ વિભાગો પાડવામાં આવ્યા છે. તે પ્રત્યેક વિભાગને ‘અર’ (ભાષામાં ‘આરો’) કહેવામાં આવે છે. ઉત્સર્પિણીના ૭ અરો પૂરા થાય કે અવસર્પિણીના અર શરૂ થવા માંડે છે. વર્તમાનમાં ભારતવર્ષ આદિ ક્ષેત્રોમાં અવસર્પિણીનો પંચમ અર ચાલે છે. અવસર્પિણીના ૭ અરો પૈકી પ્રથમ અર અતિસમ્પન્ન હોય છે, બીજો સમ્પન્ન, ત્રીજો સમ્પન્ન અને હીન, ચોથો હીન અને સંપન્ન, પાંચમો હીન અને છઠ્ઠો અતિહીન હોય છે. આ અવસર્પિણીના ૭ અરોથી ઉત્સર્પિણીના ૭ અરો વિપરીત હોય છે. જેમકે—ઉત્સર્પિણીનો પહેલો અર અતિહીન, બીજો હીન, ત્રીજો હીન અને સંપન્ન, ચોથો સમ્પન્ન અને હીન, પાંચમો સમ્પન્ન અને છઠ્ઠો અતિસમ્પન્ન હોય છે.

આ બંને અવસર્પિણી–ઉત્સર્પિણીના ત્રીજા–ચોથા અરોમાં ‘તીર્થંકરો’ ઉત્પન્ન થાય છે. **‘તીર્થંકરો’** કોણ છે ! એ જૈનદષ્ટિએ અહીં જોઈ જવું જોઇશે—

જેઓનો, અનેક જન્મોથી આત્મસ્વરૂપને વિકસિત કરવાનો અભ્યાસ થતે થતે, જે ભવમાં (જન્મમાં) કર્મોનો ક્ષય થવાથી ચૈતન્યસ્વરૂપનો પૂર્ણ પ્રકાશ થયો છે, તેઓ તે ભવમાં પરમાત્મા થયા કહેવાય છે. આ પરમાત્માઓના બે વિભાગો પડે છે–તીર્થંકરો અને સામાન્યકેવલજ્ઞાનિઓ. તીર્થંકરો જન્મથી વિશિષ્ટજ્ઞાનવાન્ અને અલૌકિકસૌભાગ્યશાલી હોય છે. એઓના સમ્બન્ધમાં અનેક વિશેષતાઓ કહેવામાં આવી છે. રાજ્ય નહિ પ્રાપ્ત થયા છતાં પણ આગળ ઉપર રાજ્ય મળવાનું હોવાથી રાજકુમાર જેમ રાજા કહેવાય છે, તેમ તીર્થંકરો બાલ્યઅવસ્થાથી કેવલજ્ઞાન ધારી નહિ હોવા છતાં અને અતએવ તેઓમાં વાસ્તવિક તીર્થંકરત્વ [illegible] હોવા છતાં પણ તેજ જિન્દગીમાં તીર્થંકર બનાર હોવાથી તીર્થંકર [illegible]ય છે. એઓને જ્યારે કર્મસમૂહનો ક્ષય થવાથી કેવલજ્ઞાન પ્રકટ [illegible]ાય છે, ત્યારે તેઓ **તીર્થ**ની સ્થાપના કરે છે. ‘તીર્થ’ શબ્દનો અર્થ–

સાધુ, સાધ્વી, શ્રાવક અને શ્રાવિકા, એ ચતુર્વિધ સંઘ છે, તીર્થંકરના ઉપદેશના આધારે તેઓના મુખ્ય શિષ્યો—જેઓ 'ગણધર' કહેવાય છે—શાસ્ત્રોની રચના કરે છે, જે બાર વિભાગોમાં વિભક્ત હોય છે; એ પ્રત્યેક વિભાગને 'અંગ' કહેવામાં આવે છે, અતઃ એ બાર વિભાગો 'દ્વાદશાંગી' કહેવાય છે. 'તીર્થ' શબ્દથી આ **દ્વાદશાંગી** પણ લેવાય છે, આવી રીતે તીર્થના સ્થાપનાર યા પ્રયોજક હોવાથી તીર્થંકર કહેવાય છે.

દરેક અવસર્પિણી અને ઉત્સર્પિણી કાલમાં (ત્રીજા—ચોથા અરમાં) ચોવીસ ચોવીસ તીર્થંકરો થાય છે. કોઇ પણ તીર્થંકર નવીન ધર્મ સ્થાપતા નથી, કિન્તુ પૂર્વે થઇ ગયેલા તીર્થંકરોથી પ્રકાશમાં આવેલા સનાતન પવિત્ર ધર્મને પુનઃ પ્રકાશમાં મૂકે છે. ધર્મના મુખ્ય પ્રકાશક તરીકેની દૃષ્ટિએ અને અતુલ લોકોત્તર પુણ્યસામ્રાજ્યને અંગે આ તીર્થંકર દેવને **ઇશ્વર** માનવામાં આવ્યા છે.

ઉપર બતાવેલી વિશેષતાઓ વગરના કેવલજ્ઞાનધારી વીતરાગ પરમાત્માઓ સામાન્યકેવલી કહેવાય છે. એઓ પ્રાયઃ તીર્થંકરોના શરણાશ્રિત થઇને કેવલજ્ઞાનને પ્રાપ્ત થયેલા હોય છે. ગમે તેનો આત્મા કેવલજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયા પછી તીર્થંકરના આત્મા જેવોજ બને છે. એ બંનેમાં અનન્તજ્ઞાનઆદિ આત્મિક પ્રકાશ તદ્દન સરખો હોય છે, માત્ર બાહ્ય અવસ્થા—વ્યવહારસ્થિતિમાં ફરક રહે છે. જે તીર્થંકરો અને સામાન્ય કેવલજ્ઞાનિઓ આયુષ્ય પૂર્ણ થયે મોક્ષપદને પામે છે, તેઓ ફરીને સંસારમાં આવતા નથી; એથી એ સમજવાનું છે કે—સંસારમાં જે જે આત્માઓ તીર્થંકર બને છે, તે એક પરમાત્માના અવતાર રૂપે નથી, કિન્તુ સર્વ તીર્થંકરો જુદા જુદાજ આત્માઓ છે. મુક્ત થયા પછી સંસારમાં અવતાર લેવાનું જૈનસિદ્ધાન્તને સમ્મત નથી. અસ્તુ.

કેવલ કલિકાલને બતાવતાં પ્રસંગતઃ બીજી હકીકતો પણ જોવાણી. હવે આપણે પ્રસ્તુતમાં જોવું જોઇએ કે—જેમ મહાસાગરની મુસાફરીમાં ઘણા દિવસો નહિ, પણ ઘણા મહીનાઓ પસાર થઇ ગયા છતાં પણ કોઈ દ્વીપ ન મળે, તો મુસાફરોને કેટલી મુંઝવણ થાય છે; મારવાડના સપાટ મેદાનમાં મનુષ્ય ચાલ્યો જાય છે, તે વખતે વૈશાખ મહીનાનો પ્રખર તાપ પડી રહ્યો છે, એવી અવસ્થામાં ગરમીથી તંગ થયેલા, તૃષાથી વિ-

હ્વલ બનેલા અને ચાલવાના પરિશ્રમથી મુંઝાયલા તે માણસને રસ્તામાં કોઇ વૃક્ષ પણ જો ન મળે, તો તેને કેટલો બધો ગભરાટ થાય છે; જંગલમાં આવી ચઢેલા માણસને ઘોર અંધારી રાત્રિ કેવી પિશાચની જેવી લાગે છે, તેવી સ્થિતિમાં તેને લગારે પ્રકાશ જોવામાં ન આવે, તો તે વખતે તેનું હૃદય કેટલું ભડકી ઉઠે છે; ઠંડી ઋતુમાં, વળી હિમ પડ્યો હોવાથી વસ્ત્રરહિત દરિદ્ર માણસને એવી સખ્ત ટાઢ ચડી ગઇ હોય કે જેને માટે અગ્નિનો તાપ લેવાની જરૂર રહેતી હોય, તો એવી સ્થિતિમાં તેને એવા રણવગડામાં કદાચ અગ્નિનો યોગ ન મળે, તો તેની શી દશા થાય ? વાચક ! આથી વધુ ભયંકર સ્થિતિ અધ્યાત્મરહિત જિન્દગીવાળાઓને માટે સમજવી જોઇએ.

ઉપરની હકીકત ઉપર નજર કરતાં જણાઇ આવે છે કે જેમ સમુદ્રની મુસાફરીએ નિકળેલાઓ દ્વીપની રાહ જોઇ રહ્યા છે, મરૂદેશના સપાટ મેદાનમાં ચાલનાર મનુષ્ય વૃક્ષની શોધ કરી રહ્યો છે, જંગલમાં આવી ચઢેલો માણસ, ઘોર અંધકારનો ફેલાવ થતે પ્રકાશ દેખવા તરફ નજર કરી રહ્યો છે અને પેલો શરદીથી ઠરી ગયેલો, અગ્નિ મેળવવા તરફ તાક મારી રહ્યો છે, તેજ પ્રમાણે જગતના પ્રાણિઓને પણ અધ્યાત્મની તેટલીજ આવશ્યકતા (જેટલી પેલાઓને દ્વીપ, વૃક્ષ, દીપક અને અગ્નિની છે,) હોવાથી દરેક પ્રાણીએ અધ્યાત્મની શોધ કરવાની છે. ટાઢે મરતો માણસ અગ્નિને માટે જેટલો આતુર રહે છે, તેટલીજ આતુરતા અધ્યાત્મને માટે જાગૃત થવી જોઇએ.

કોઇ પણ વસ્તુ મેળવવા માટે પહેલાં તે વસ્તુની ઇચ્છાનો અંકુરો ફુટે છે, ત્યાર પછીજ તે વસ્તુ મેળવવા પ્રયાસ કરવામાં આવે છે. જેમ જેમ ઇચ્છા પ્રબળ થતી જાય છે, તેમ તેમ, ઉદ્યમ કરવા તરફ વધુ વીર્યસ્ફોરણ થાય છે. આ પ્રમાણે પ્રસ્તુતમાં પણ આધ્યાત્મિક જિન્દગી પ્રાપ્ત કરવાને પહેલાં અભિલાષા ઉત્પન્ન થવી જોઇએ, ત્યારેજ તેને માટે પ્રયત્ન કરી શકાશે. ઉપર્યુક્ત દ્વીપ, વૃક્ષ, દીપક અને અગ્નિને મેળવવાને આતુર થયેલા માણસો સદ્ભાગ્યે તે પોતાના ઇષ્ટને મેળવી શકે, પણ અધ્યાત્મમાર્ગ મેળવવો એ સુકર નથી. ...ર ! આત્મોન્નતિના રસ્તે ચાલવાને ઉમેદવાર થવું, એ પણ ક્યાં સુલભ છે ? વાડી, લાડી, ગાડીનો રંગ જોઇને જેઓની આંખો ચક્કર ખાઇ

જતી હોય, જગતનાં શીસાં પીળાં જોઈને જેઓનાં હૃદયો ઉદ્‌ભ્રાન્ત થઈ જતાં હોય, સંસારના શણગારો દેખી જેઓની ઇન્દ્રિયો દ્રવીભૂત થઈ જતી હોય, દુનિયાનો ઠાઠમાઠ જોઈને જેઓનું મન ઝાલ્યું ન રહેતું હોય અને વિષયરસરૂપ અગ્નિમાં જેઓનો આત્મા પતંગિયો બની જતો હોય, એવા અવિવેકિઓ અથવા વિવેક ઉપર સ્થિર નહિ રહેનારાઓને, ઓછામાં પૂરા આ કલિકાલમાં આધ્યાત્મિક જીવન ઉપર પ્રેમ પ્રકટ થવો, એ સુલભ નથી.

વર્તમાન જમાનામાં નવા નવા વિજ્ઞાનના આવિષ્કારો નિકળતા જોઈ ઘણાઓના હૃદયમાં એવી અસર ઉત્પન્ન થયેલી જોવાય છે કે જેથી તેઓ અધ્યાત્મમાર્ગને તુચ્છ ગણવા લાગે છે, પાશ્ચાત્યવિદ્યાથી અંજાઇ ગયેલા ઘણાઓ એવા જોવામાં આવે છે કે તેઓ કેવલ પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણના પક્ષપાતી બની ગયા છે, અને એનુંજ એ પરિણામ જોવામાં આવે છે કે તેઓ આત્મોન્નતિને કંઇ ચીજ સમજતા નથી.

એ દેખીતું છે કે નાસ્તિકના વિચારો ભોળાહૃદયવાળા માણસોમાં જેટલી ઝડપથી છાપ બેસાડે છે, તેટલી ઝડપથી આસ્તિકના વિચારો બેસાડી શકતા નથી. આનું કારણ અવ્વલ તો જીવોની અનાદિકાલની મોહવાસના છે, અને એ સિવાય બીજું પ્રધાન કારણ વિચારશક્તિનો અભાવ છે.

વર્તમાનમાં પોતાની સ્વતન્ત્ર કલ્પનાઓ ઉપરજ વિશ્વાસ રાખવાનું પ્રાયઃ વધુ પસંદ કરવામાં આવે છે અને એથીજ પ્રાચીન મહર્ષિઓના માનપૂર્ણ ઉપદેશોનો આધાર ન લેવાને લીધે ઘણી વખતે માન્યતાઓ બાંધવામાં મોટી મોટી ગેરસમજૂતીઓ ઉભી થાય છે; અને પાછળથી પોતાને અનુકૂલ ઉત્તેજના મળવાથી પોતાના સિદ્ધાન્તોમાં દુરાગ્રહ બંધાઈ જાય છે; છેવટે હૃદય નાસ્તિકતામાં એવું પતિત થાય છે કે જીવન અવ્યવસ્થિત બની જાય છે.

આ વિશ્વમંડળમાં, ઉપર કહ્યા પ્રમાણે, અધ્યાત્મની વિરૂદ્ધમાં વિચાર ફેલાવનારો વર્ગ અધિક ફેલાયલો હોવાથી, વિજ્ઞાન-રસાયનના પ્રયોગો દ્વારા જડવાદીઓના ચમત્કારો વધતા જવાથી અને ફેશનની છટા ઉપર લોકોનાં ચિત્ત અધિકાધિક ખેંચાતાં જતાં હોવાથી, અધ્યાત્મમાર્ગ સુલભ

જહલ બનેલા અને ચાલવાના પરિશ્રમથી મુંઝાયલા તે માણસને રસ્તામાં કોઇ વૃક્ષ પણ જો ન મળે, તો તેને કેટલો બધો ગભરાટ થાય છે; જંગલમાં આવી ચઢેલા માણસને ઘોર અંધારી રાત્રિ કેવી પિશાચણી જેવી લાગે છે, તેવી સ્થિતિમાં તેને લગારે પ્રકાશ જોવામાં ન આવે, તો તે વખતે તેનું હૃદય કેટલું ભડકી ઉઠે છે; ઠંડી ઋતુમાં, વળી હિમ પડ્યો હોવાથી વસ્ત્રરહિત દરિદ્ર માણસને એવી સખ્ત ટાઢ ચડી ગઇ હોય કે જેને માટે અગ્નિનો તાપ લેવાની જરૂર રહેતી હોય, તો એવી સ્થિતિમાં તેને એવા રણવગડામાં કદાચ અગ્નિનો યોગ ન મળે, તો તેની શી દશા થાય? વાચક! આથી વધુ ભયંકર સ્થિતિ અધ્યાત્મરહિત જિન્દગીવાળાઓને માટે સમજવી જોઇએ.

ઉપરની હકીકત ઉપર નજર કરતાં જણાઇ આવે છે કે જેમ સમુદ્રની મુસાફરીએ નિકળેલાઓ દ્વીપની રાહ જોઇ રહ્યા છે, મરૂદેશના સપાટ મેદાનમાં ચાલનાર મનુષ્ય વૃક્ષની શોધ કરી રહ્યો છે, જંગલમાં આવી ચઢેલો માણસ, ઘોર અંધકારનો ફેલાવ થતે પ્રકાશ દેખવા તરફ નજર કરી રહ્યો છે અને પેલો શરદીથી ઠરી ગયેલો, અગ્નિ મેળવવા તરફ તાક મારી રહ્યો છે, તેજ પ્રમાણે જગતના પ્રાણિઓને પણ અધ્યાત્મની તેટલીજ આવશ્યકતા (જેટલી પેલાઓને દ્વીપ, વૃક્ષ, દીપક અને અગ્નિની છે,) હોવાથી દરેક પ્રાણીએ અધ્યાત્મની શોધ કરવાની છે. ટાઢે મરતો માણસ અગ્નિને માટે જેટલો આતુર રહે છે, તેટલીજ આતુરતા અધ્યાત્મને માટે જાગૃત થવી જોઇએ.

કોઇ પણ વસ્તુ મેળવવા માટે પહેલાં તે વસ્તુની ઇચ્છાનો અંકુરો ફુટે છે, ત્યાર પછીજ તે વસ્તુ મેળવવા પ્રયાસ કરવામાં આવે છે. જેમ જેમ ઇચ્છા પ્રબળ થતી જાય છે, તેમ તેમ ઉદ્યમ કરવા તરફ વધુ વીર્યસ્ફોરણ થાય છે. આ પ્રમાણે પ્રસ્તુતમાં પણ આધ્યાત્મિક જિન્દગી પ્રાપ્ત કરવાને પહેલાં અભિલાષા ઉત્પન્ન થવી જોઇએ, ત્યારેજ તેને માટે પ્રયત્ન કરી શકાશે. ઉપર્યુક્ત દ્વીપ, વૃક્ષ, દીપક અને અગ્નિને મેળવવાને આતુર થયેલા માણસો સદ્‌ભાગ્યે તે પોતાના ઇષ્ટને મેળવી શકે, પણ અધ્યાત્મમાર્ગ મેળવવો એ સુકર નથી. અરે! આત્મોન્નતિના રસ્તે ચાલવાને ઉમેદવાર થવું, એ પણ ક્યાં સુલભ છે? વાડી, લાડી, ગાડીનો રંગ જોઇને જેઓની આંખો ચક્કર ખાઇ

જતી હોય, જગતનાં લીલાં પીળાં જોઇને જેઓનાં હૃદયો ઉદ્ભ્રાન્ત થઇ જતાં હોય, સંસારના શણગારો દેખી જેઓની ઇન્દ્રિયો દ્રવીભૂત થઇ જતી હોય, દુનિયાનો ઠાઠમાઠ જોઇને જેઓનું મન ઝાલ્યું ન રહેતું હોય અને વિષયરસરૂપ અગ્નિમાં જેઓનો આત્મા પતંગિઓ બની જતો હોય, એવા અવિવેકિઓ અથવા વિવેક ઉપર સ્થિર નહિ રહેનારાઓને, ઓછામાં પૂરા આ કલિકાલમાં આધ્યાત્મિક જીવન ઉપર પ્રેમ પ્રકટ થવો, એ સુલભ નથી.

વર્ત્તમાન જમાનામાં નવા નવા વિજ્ઞાનના આવિષ્કારો નિકળતા જોઈ ઘણાઓના હૃદયમાં એવી અસર ઉત્પન્ન થયેલી જોવાય છે કે જેથી તેઓ અધ્યાત્મમાર્ગને તુચ્છ ગણવા લાગે છે, પાશ્ચાત્યવિદ્યાથી અંજાઇ ગયેલા ઘણાઓ એવા જોવામાં આવે છે કે તેઓ કેવલ પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણના પક્ષપાતી બની ગયા છે, અને એનુંજ એ પરિણામ જોવામાં આવે છે કે તેઓ આત્મોન્નતિને કંઇ ચીજ સમજતા નથી.

એ દેખીતું છે કે નાસ્તિકના વિચારો ભોળાહૃદયવાળા માણસોમાં જેટલી ઝડપથી છાપ બેસાડે છે, તેટલી ઝડપથી આસ્તિકના વિચારો બેસાડી શકતા નથી. આનું કારણ અવ્વલ તો જીવોની અનાદિકાલની મોહવાસના છે, અને એ સિવાય બીજું પ્રધાન કારણ વિચારશક્તિનો અભાવ છે.

વર્ત્તમાનમાં પોતાની સ્વતન્ત્ર કલ્પનાઓ ઉપરજ વિશ્વાસ રાખવાનું પ્રાયઃ વધુ પસંદ કરવામાં આવે છે અને એથીજ પ્રાચીન મહર્ષિઓના જ્ઞાનપૂર્ણ ઉપદેશોનો આધાર ન લેવાને લીધે ઘણી વખતે માન્યતાઓ બાંધવામાં મોટી મોટી ગેરસમજૂતીઓ ઉભી થાય છે; અને પાછળથી પોતાને અનુકૂલ ઉત્તેજકો મળવાથી પોતાના સિદ્ધાન્તોમાં દુરાગ્રહ બંધાઈ જાય છે, છેવટે હૃદય આસ્તિક્યથી એવું પતિત થાય છે કે જીવન અવ્ય-વસ્થિત બની જાય છે.

આ વિષમકાળમાં, ઉપર કહ્યા પ્રમાણે, અધ્યાત્મની વિરૂદ્ધમાં વિચાર ધરાવનારો વર્ગ અધિક ફેલાયલો હોવાથી, વિજ્ઞાન-રસાયનના પ્રયોગો દ્વારા જડપદાર્થોના ચમત્કારો વધતા જવાથી અને ફેશનની છટા ઉપર લોકોનાં ચિત્ત અધિકાધિક ખેંચાતાં જતાં હોવાથી, અધ્યાત્મમાર્ગ સુલભ

હેલ બનેલા અને ચાલવાના પરિશ્રમથી મુંઝાયલા તે માણસને રસ્તામાં કોઇ વૃક્ષ પણ જો ન મળે, તો તેને કેટલો બધો ગભરાટ થાય છે; જંગલમાં આવી ચઢેલા માણસને ઘોર અંધારી રાત્રિ કેવી પિશાચની જેવી લાગે છે, તેવી સ્થિતિમાં તેને લગારે પ્રકાશ જોવામાં ન આવે, તો તે વખતે તેનું હૃદય કેટલું ભડકી ઉઠે છે; ઠંડી ઋતુમાં, વળી હિમ પડ્યો હોવાથી વસ્ત્રરહિત દરિદ્ર માણસને એવી સખ્ત ટાઢ ચડી ગઇ હોય કે જેને માટે અગ્નિનો તાપ લેવાની જરૂર રહેતી હોય, તો એવી સ્થિતિમાં તેને એવા રણવગડામાં કદાચ અગ્નિનો યોગ ન મળે, તો તેની શી દશા થાય ? વાચક ! આથી વધુ ભયંકર સ્થિતિ અધ્યાત્મરહિત જિન્દગીવાળાઓને માટે સમજવી જોઇએ.

ઉપરની હકીકત ઉપર નજર કરતાં જણાઇ આવે છે કે જેમ સમુદ્રની મુસાફરીએ નિકળેલાઓ દ્વીપની રાહ જોઇ રહ્યા છે, મરૂદેશના સપાટ મેદાનમાં ચાલનાર મનુષ્ય વૃક્ષની શોધ કરી રહ્યો છે, જંગલમાં આવી ચઢેલો માણસ, ઘોર અંધકારનો ફેલાવ થતે પ્રકાશ દેખવા તરફ નજર કરી રહ્યો છે અને પેલો શરદીથી ઠરી ગયેલો, અગ્નિ મેળવવા તરફ તાક મારી રહ્યો છે, તેજ પ્રમાણે જગતના પ્રાણિઓને પણ અધ્યાત્મની તેટલીજ આવશ્યકતા (જેટલી પેલાઓને દ્વીપ, વૃક્ષ, દીપક અને અગ્નિની છે,) હોવાથી દરેક પ્રાણીએ અધ્યાત્મની શોધ કરવાની છે. ટાઢે મરતો માણસ અગ્નિને માટે જેટલો આતુર રહે છે, તેટલીજ આતુરતા અધ્યાત્મને માટે જાગૃત થવી જોઇએ.

કોઇ પણ વસ્તુ મેળવવા માટે પહેલાં તે વસ્તુની ઇચ્છાનો અંકુરો ફુટે છે, ત્યાર પછીજ તે વસ્તુ મેળવવા પ્રયાસ કરવામાં આવે છે. જેમ જેમ ઇચ્છા પ્રબળ થતી જાય છે, તેમ તેમ ઉદ્યમ કરવા તરફ વધુ વીર્યસ્ફોરણ થાય છે. આ પ્રમાણે પ્રસ્તુતમાં પણ આધ્યાત્મિક જિન્દગી પ્રાપ્ત કરવાને પહેલાં અભિલાષા ઉત્પન્ન થવી જોઇએ, ત્યારેજ તેને માટે પ્રયત્ન કરી શકાશે. ઉપર્યુક્ત દ્વીપ, વૃક્ષ, દીપક અને અગ્નિને મેળવવાને આતુર થયેલા માણસો સદ્ભાગ્યે તે પોતાના ઇષ્ટને મેળવી શકે, પણ અધ્યાત્મમાર્ગ મેળવવો એ સુકર નથી. અરે ! આત્મોન્નતિના રસ્તે ચાલવાને ઉમેદવાર થવું, એ પણ ક્યાં સુલભ છે ? વાડી, લાડી, ગાડીનો રંગ જોઇને જેઓની આંખો ચક્કર ખાઇ

જતી હોય, જગતનાં લીલાં પીળાં જોઇને જેઓનાં હૃદયો ઉદ્‌ભ્રાન્ત થઇ જતાં હોય, સંસારના શણગારો દેખી જેઓની ઇન્દ્રિયો દ્રવીભૂત થઇ જતી હોય, દુનિયાનો ઠાઠમાઠ જોઇને જેઓનું મન ઝાલ્યું ન રહેતું હોય અને વિષયરસરૂપ અગ્નિમાં જેઓનો આત્મા પતંગિઓ બની જતો હોય, એવા અવિવેકિઓ અથવા વિવેક ઉપર સ્થિર નહિ રહેનારાઓને, ઓછામાં પૂરા આ કલિકાલમાં આધ્યાત્મિક જીવન ઉપર પ્રેમ પ્રકટ થવો, એ સુલભ નથી.

વર્ત્તમાન જમાનામાં નવા નવા વિજ્ઞાનના આવિષ્કારો નિકળતા જોઈ ઘણાઓના હૃદયમાં એવી અસર ઉત્પન્ન થયેલી જોવાય છે કે જેથી તેઓ અધ્યાત્મમાર્ગને તુચ્છ ગણવા લાગે છે, પાશ્ચાત્યવિદ્યાથી અંજાઇ ગયેલા ઘણાઓ એવા જોવામાં આવે છે કે તેઓ કેવલ પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણના પક્ષપાતી બની ગયા છે, અને એનુંજ એ પરિણામ જોવામાં આવે છે કે તેઓ આત્મોન્નતિને કંઇ ચીજ સમજતા નથી.

એ દેખીતું છે કે નાસ્તિકના વિચારો ભોળાહૃદયવાળા માણસોમાં જેટલી ઝડપથી છાપ બેસાડે છે, તેટલી ઝડપથી આસ્તિકના વિચારો બેસાડી શકતા નથી. આનું કારણ અવ્વલ તો જીવોની અનાદિકાલની મોહવાસના છે, અને એ સિવાય બીજું પ્રધાન કારણ વિચારશક્તિનો અભાવ છે.

વર્ત્તમાનમાં પોતાની સ્વતન્ત્ર કલ્પનાઓ ઉપરજ વિશ્વાસ રાખવાનું પ્રાયઃ વધુ પસંદ કરવામાં આવે છે અને એથીજ પ્રાચીન મહર્ષિઓના જ્ઞાનપૂર્ણ ઉપદેશોનો આધાર ન લેવાને લીધે ઘણી વખતે માન્યતાઓ બાંધવામાં મોટી મોટી ગેરસમજૂતીઓ ઉભી થાય છે; અને પાછળથી પોતાને અનુકૂલ ઉત્તેજકો મળવાથી પોતાના સિદ્ધાન્તોમાં દુરાગ્રહ બંધાઈ જાય છે, છેવટે હૃદય આસ્તિક્યથી એવું પતિત થાય છે કે જીવન અવ્ય-વસ્થિત બની જાય છે.

આ વિષમકાળમાં, ઉપર કહ્યા પ્રમાણે, અધ્યાત્મની વિરૂદ્ધમાં વિચાર ધરાવનારો વર્ગ અધિક ફેલાયલો હોવાથી, વિજ્ઞાન-રસાયનના પ્રયોગો દ્વારા જડપદાર્થોના ચમત્કારો વધતા જવાથી અને ફેશનની છટા ઉપર લોકોનાં ચિત્ત અધિકાધિક ખેંચાતાં જતાં હોવાથી, અધ્યાત્મમાર્ગ સુલભ

કહેવાયજ ક્યાંથી ? સુલભ નહિ, દુર્લભ નહિ, પરન્તુ અતિદુર્લભ કહીએ, તો તે મારી દૃષ્ટિ પ્રમાણે અત્યુક્તિ નથી.

આજકાલ જોઇએ છીએ કે "મત મતાન્તરો વધતા જાય છે, સમ્પ્રદાયોમાં પાર્ટિઓ પડતી જાય છે, સમાજોમાં પરસ્પર વૈમનસ્ય વધતું જાય છે, ભિન્ન ભિન્ન ધર્મવાળા વર્ગોમાં દ્વેષાનલ પ્રજ્વલિત થતો જાય છે, પોતાની મહત્તા કે પોતાનું ગૌરવ જાળવવા માટે બીજાઓને હલકા પાડવાની બુદ્ધિએ લાખો રૂપયા બરબાદ કરવામાં આવે છે." આવી વર્તમાન પરિસ્થિતિ જોતાં કેટલાક દુર્બળહૃદયવાળાઓની ધર્મ ઉપરથી શ્રદ્ધા ઉઠતી જાય છે અને તેઓ આત્મોન્નતિના માર્ગથી બહિષ્કૃત થાય છે.

સંન્યાસિઓ, સાધુઓ કે મહાત્માઓના આપસમાં થતા ઝઘડાઓ પણ ભોળા લોકોને ધર્મભ્રષ્ટ થવામાં કારણ બને છે. એકન્દર દ્વેષ, દુરાગ્રહ, મમતા, યશોભિલાષ, ક્રોધ અને દંભનાં વાતાવરણોનો બહુ પ્રચાર થયેલો હોવાથી ઘણા અવિચારકોના હૃદયમાંથી ધર્મભાવના ઉડી જાય છે.

આ ઉપરથી પ્રસ્તુત શ્લોકમાં કહ્યા પ્રમાણે આત્મોન્નતિના માર્ગની દુર્લભતા સમજી શકાય છે; પરંતુ જે વિચારક છે, તેને માટે કંઇ દુર્લભ નથી. સૂક્ષ્મદૃષ્ટિથી અવલોકન કરનાર અને વસ્તુતત્ત્વને સમજી શકનાર મનુષ્યો ગમે તેવા સંયોગોમાં પણ પોતાનું કર્ત્તવ્ય ચૂકતા નથી. દુનિયામાં ગમે તેટલા બખેડાઓ ઉભા થાય, ગમે તેવી મોહની જાળ પથરાય અને ગમે તેવાં રાગ-દ્વેષનાં વાતાવરણો ફેલાય, પરન્તુ એથી સમજુ માણસોને આત્મોન્નતિના રસ્તે ચાલવામાં અટકાયત આવેજ શાની ? સત્ય વસ્તુ હમેશાં નિશ્ચલ છે, ત્રણે કાળમાં અબાધ્ય છે. તે સત્યનું જેઓને ભાન થયું છે, તેઓ, સત્યના વિરોધિઓના હુમલાઓની વચ્ચે થઇને પણ અસ્ખલિત ચાલ્યા જાય છે. જેઓના હૃદયમાં સત્ય તત્ત્વનો પૂરેપૂરો વિશ્વાસ જામી ગયો છે, તેઓને સત્યથી પતિત કરવા માટે જગત્નાં કુતૂહલો, દુનિયાના નાટચરંગો કે વિજ્ઞાનની કલાઓ સમર્થ થઇ શકતી નથી, અરે ! ઇન્દ્રની ઇન્દ્રજાળ પણ તેવા સત્યાગ્રહિઓ આગળ ફોગટ જાય છે.

આ માટે દરેક મનુષ્યે એ સમજી રાખવાનું છે કે આત્મોન્નતિના રસ્તે નહિ આવી શકવાનો દોષ, કાળ ઉપર કે દેશ-ક્ષેત્ર ઉપર મૂકવો ન જોઇએ. પોતાનું તપાસવું જોઇએ કે–' મારા મનની દૃઢતા ક્યાં સુધી છે ?'

પોતે દૃઢ હોય તો કોઈ તેનો વાળ વાંકો કરી શકનાર નથી, અને પોતાનુંજ ઠેકાણું ન હોય, તો બીજાઓ તેને ટાપલીઓ મારી જાય, એ શું બનવા જોગ નથી ?

હમેશાં, જીવનને સુધારનાર પવિત્રઉપદેશવાળાં પુસ્તકો વાંચવાનો નિયમ રાખવામાં આવે, મનનપૂર્વક પ્રાચીન મહર્ષિઓનાં વાક્યો વિચારવામાં આવે, તો લાંબે વખતે તેનું એ પરિણામ આવે છે કે બુદ્ધિ પરિપક્વ થાય છે અને તેમાંથી અનુભવજ્ઞાન પ્રકટ થાય છે; આવી સ્થિતિમાં મૂકાયા પછી ઉચ્છૃંખલ થવાનો ભય ટળી જવાથી જિન્દગી વ્યવસ્થિત અને પ્રતિદિન પવિત્ર થતી જાય છે; પરન્તુ એમાં એટલું યાદ રાખવું જોઇએ કે હમેશાં સારા મિત્રોની સંગતિ કરવાની જરૂર છે. દુરાત્માઓની સંગતિ કરવાથી સંગૃહીત કરેલા ગુણો પલવારમાં લોપ થવા માંડે છે. ઘણે ભાગે એમ જોવાય છે કે–સજ્જનો કરતાં દુર્જનો પોતાના પ્રયત્નમાં વધુ અને જલ્દી ફતેહમંદ નીવડે છે. દુર્જનોનો એ સ્વભાવ હોય છે કે તેઓ પોતાનાં દુર્વ્યસનોમાં પોતાના સ્નેહિઓને પણ સાથે લે છે. પોતાની કુટેવો અને ખરાબ ચાલમાં પોતાના મિત્રોને પણ ઝંપલાવવા, એ દુરાત્માઓનો મુખ્ય ઉદ્દેશ હોય છે. ત્યારેજ કહેવામાં આવ્યું છે કે–" **स्वयं नष्टा दुरात्मानो नाशयन्ति परानपि** "। આવા અધમ મનુષ્યોની સોબતથી ડાહ્યો માણસ પણ ગાંડો, પંડિત માણસ પણ મૂર્ખ અને આબરૂદાર માણસ પણ કલંકિત થાય છે. એ માટે મુખ્યતયા સત્સંગતિ ઉપર વધુ લક્ષ્ય આપવાનું છે. ઉત્તમ ગુણો મેળવવાનું પ્રથમ સાધન સત્સંગતિ સિવાય બીજું કશું નથી.* સત્સંગતિ, ધર્મશાસ્ત્રોનું વાંચન અને તત્ત્વમનન, એ ત્રિપુટીનો અહર્નિશ સમાગમ રાખવામાં આવે, તો ગમે તેવા વિષમકાળમાં પણ મનુષ્ય પોતાની જિન્દગીને પવિત્ર બનાવી શકે છે, એ નિઃસન્દેહ વાત છે.

जरा जराया मरणं च मृत्योः सर्वापदानामपि राजयक्ष्मा ।
जन्मद्रुबीजाग्निरनन्तविद्यानिदानमध्यात्ममहोदयश्रीः ॥ ६ ॥

(6)

The resplendent spiritual light is the vanquisher

* " सत्सङ्गतिः कथय किं न करोति पुंसाम् ? "– ભર્તૃહરિ.

of the old age, annihilator of death consumer of all diseases, conflagration to the seed of the tree of birth and death, and the instrument of limitless knowledge.

Notes—If a man attains spiritual wealth by the awakening of the inner life i. e, by subjugating his carnal desires and passions, he has nothing to fear from the mundane bonds of this phenomenal world and he thus rises above the sufferings resulting from the inordinate revelling in and enjoying of the perishable things around us and thus conquers old age, disease and death (the great master of mundane things).

" સહુ જાણે છે કે જરા, મરણ અને રોગો દરેક પ્રાણીને રહેલાં છે. પરન્તુ એથી લગારે ગભરાવાનું કામ નથી. તે જરાના માથે પણ જરા છે, તે મૃત્યુને માથે પણ મરણ છે અને સર્વ આપત્તિઓને લાગુ પડે તેવો ક્ષયરોગ પણ છે. તે કોણ ? મહોદય મેળવી આપનારી અધ્યાત્મ-લક્ષ્મી. આધ્યાત્મિક જિન્દગી જરાને પણ ઘરડી બનાવે છે, અર્થાત્ જરાથી થતું આક્રમણ અટકાવે છે. આધ્યાત્મિક વર્તન મૃત્યુને પણ મરણરૂપ છે, અર્થાત્ મૃત્યુને પણ મારી નાંખે છે—મૃત્યુને પાસે આવવા દેતું નથી. આધ્યાત્મિક માર્ગ, સમગ્ર વિપત્તિઓને પણ એવો ક્ષયરોગરૂપ થઇ પડે છે કે તે વડે સર્વ વિપત્તિઓ ક્ષીણ થઇ જાય છે. જન્મરૂપ વૃક્ષના બીજને બાળી નાંખવામાં અગ્નિ સમાન અને અનન્ત વિદ્યા (સર્વજ્ઞતા) મેળવવાનો માર્ગ, એકમાત્ર તે અધ્યાત્મ છે. "—૬

વ્યાખ્યા.

સંસારમાં જન્મ, જરા, મરણ તથા આધિ, વ્યાધિ, શોક, સન્તાપ વગેરે અનંત દુઃખો આપણને અનુભવસિદ્ધ છે. તે દુઃખોથી બહાર નિકળી જવું, એજ પુરુષનો પુરૂષાર્થ છે, પુરૂષાર્થ કર્યાં સિવાય કંઇ કામ સિદ્ધ થઇ [illegible]તું નથી. દુનિયાનાં સર્વ કાર્યો પુરૂષાર્થ ઉપર આધાર રાખે છે. પુરૂ-[illegible] વગર એક સળી પણ ઉઠાવી શકાતી નથી. એક આંગળી ઉંચી કરવામાં પણ પુરૂષાર્થની અપેક્ષા રહેલી છે. જયારે આમ હકીકત છે, તો

પછી સંસારના દુઃખસાગરને ઓળંગી જવાનું અતિદુષ્કર કાર્ય પુરૂષાર્થ કર્યા વગર બની શકે ખરૂં ? લમણે હાથ મૂકી ભાગ્ય ઉપર બેસી રહેવું, એ અજ્ઞાનતાનું પરિણામ છે. ખૂબ ધ્યાનમાં રાખવું જોઇએ કે–ઉદ્યમ વગર ભાગ્ય ઉપર આધાર રાખી બેસી રહેનારાઓ પોતાનું પુરૂષત્વ ખોઇ નાંખે છે. ભાગ્ય પણ ઉદ્યમનો આધાર રાખે છે. ઉદ્યમ વિનાનું ભાગ્ય પાંગળું છે. ભાગ્યની ગતિ ઉદ્યમથી થાય છે. ભાગ્યને જય આપનાર ઉદ્યમ છે. અતએવ ઉદ્યમને ભાગ્યનો **બાપ** ગણવામાં આવે છે. ' ભાગ્ય છે કે નહિ ' એ વાત પ્રબળ પુરૂષાર્થ કર્યેથી જાણી શકાય છે. થોડોક ઉદ્યમ કર્યો અને કામ સિદ્ધ થયું નહિ, એતાવતા ' ભાગ્ય નથી ' એમ કોઇએ માનવાનું નથી. સમ્પૂર્ણ પુરૂષાર્થ ફેરવવો જોઇએ, એમ છતાં જો કામ સિદ્ધ ન થાય, તો પોતાના ઉદ્યમનું અવલોકન કરવું જોઇએ કે–" મારા ઉદ્યમમાં કાંઇ ખામી તો રહી ગઇ નથી ? " આવી રીતે શુદ્ધ વિચારદૃષ્ટિથી પુરૂષાથ કરનારાઓ પોતાના સાધ્યને સિદ્ધ કરવા ફતેહમંદ થઇ શકે છે. એ માટેજ એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે—

" यत्ने कृते यदि न सिध्यति कोऽत्र दोषः ? " ।

અર્થાત્—પ્રયત્નો કર્યે છતે પણ કામ ન સધાય તો **'अत्र को दोषः?'**– આમાં શો દોષ અર્થાત્ શું ખામી રહી ગઇ છે ? એ **' गवेषणीयम्* '**– શોધવું જોઇએ.

મોદકનો થાળ પાસે પડ્યો હોય, પણ હાથ હલાવવાનો ઉદ્યમ કરવામાં ન આવે, તો કોઇનું પેટ ભરાતું નથી, એ જાણીતી વાત છે. કીડી, મંકોડીમાંથી નિકળી આપણે જે મનુષ્ય અવતારને પ્રાપ્ત થયા છીએ, તે પુરૂષાર્થ કર્યાનુંજ પરિણામ છે. જે બાળક એક વખતે સલેટ ઉપર એકડો ઘુંટે છે, તેજ, એક સમયે ઉમરમાં વધેલો હોવાની સાથે જ્ઞાનમાં વધેલો દેખાય છે–**એમ. એ.** ની ડિગ્રી અથવા **' ન્યાયતીર્થ '** આદિ પદવીઓને પ્રાપ્ત થયેલો જોવાય છે, એ કોનો પ્રતાપ છે ? કહેવું જોઇશે કે પુરૂષાર્થનો. પરમાત્મા **મહાવીર**, મહાત્મા **બુદ્ધ**, **શ્રીકૃષ્ણચન્દ્રજી**, **શ્રીરામચન્દ્રજી** વગેરે જે મહાપુરૂષો થઇ ગયા છે અને જેઓની કીર્ત્તિપતાકા

---

* **' गवेषणीयम् '** એ ઉપરથી અધ્યાહાર લેવાનો છે.

હજી પણ દેશોદેશમાં ફરકી રહી છે, તેઓ એક વખતે ખરેખર આપણા જેવાજ હતા, છતાં સમસ્ત દુનિયામાં આવા પૂજ્ય તરીકે મનાયા, તે પુરૂષાર્થ સિવાય બીજા કોઇનો પ્રભાવ હોઇ શકે ખરો ?

ઉપરની હકીકતથી પુરૂષાર્થ કેટલો મહત્ત્વનો છે ? કેટલો અગત્યનો છે ? તે દરેકે સમજવાની જરૂર છે. કોઇએ સુસ્ત થવું ન જોઇએ. ઉદ્યમની પ્રબલતાથી ભાગ્ય ઉપર પણ આક્રમણ કરી શકાય છે. પુરૂષાર્થરૂપ શસ્ત્રથી કર્મનાં આવરણો પણ ભેદી શકાય છે. પુરૂષાર્થી મનુષ્ય ભાગ્યનું અવલોકન કર્યા વગરજ ઉદ્યમમાં આગળ વધે છે. મનની દૃઢતા, એ મનનો પુરૂષાર્થ અને શરીરનું શૈાર્ય અથવા સહિષ્ણુતા, એ શરીરનો પુરૂષાર્થ છે. એ બંને પુરૂષાર્થોનો અમલ કરનારા કેટલો વિજય મેળવે છે, એને માટે **હેમચન્દ્રાચાર્ય, હીરવિજયસૂરિ, શંકરાચાર્ય** વગેરેનાં જ્વલંત ઉદાહરણો મજબૂત સાક્ષી છે.

આપણે પુરૂષાર્થની આવશ્યકતા જોઇ. પરન્તુ તે પુરૂષાર્થ અસ્થાન ઉપર કરવામાં આવે, તો તેનું પરિણામ સારૂં આવતું નથી. કસાઇ, શિકારી વગેરે પણ પશુવધ કરવામાં પુરૂષાર્થ ફોરવે છે, પણ તેવો પુરૂષાર્થ શા કામનો ? તેવા પાપમય પુરૂષાર્થથી આત્માની પૂરી અધોગતિ થાય છે. સમાજના હિતમાટે–સમગ્ર જગત્ના કલ્યાણાર્થે તથા પોતાના જીવનને ઉન્નત બનાવવા વાસ્તે ઉદ્યમ કરવાની જરૂરીયાત છે. તેજ પુરૂષાર્થ કરવાનાં ક્ષેત્રો છે. બાકી તો ઘરનો કે કુટુંબનો આગેવાન મનુષ્ય પણ પોતાના ઘરને પાળવા કે કુટુંબને પોષવા પુરૂષાર્થ કરે છે, લક્ષ્મીનો લોભી, લક્ષાધિપતિ કે કોટીશ્વર થવા મથે છે, એવા સ્વાર્થપૂર્ણ પુરૂષાર્થો કરવામાં કંઈ મહત્તા નથી. પોતાનું પેટ ભરવામાં તો દરેક ઉદ્યમશીલ હોય છે. પરંતુ એમાં પરમાર્થદૃષ્ટિએ શું વળ્યું ?

ઉંચી દૃષ્ટિ કરી વિચાર કરનારાઓ સારી પેઠે સમજે છે કે ખરો પુરૂષાર્થ એજ કહી શકાય કે જે પુરૂષાર્થથી જગત્નું કલ્યાણ થવાની સાથે પોતાનો આત્મા ઉન્નત બને. આવો પવિત્ર પુરૂષાર્થ કરવાથી એવાં પવિત્ર પુણ્યો સંચિત થાય છે કે જેને પરિણામે સુખ–સમૃદ્ધિ મળવાની સાથે આત્મોન્નતિની સામગ્રી તરીકે સદ્બુદ્ધિ, વિચારશક્તિ, મહોત્સાહ, દૃઢતા, ઉદારતા, સન્તુષ્ટતા વગેરે ઉંચા ગુણોનો ખજાનો પ્રાપ્ત થાય છે, અને એવાં સાધનો મળ્યેથી આત્મોન્નતિનાં ક્ષેત્રોમાં વધુ આગળ વધી

શકાય છે, છેવટે આત્માની એ શક્તિનો વિકાશ થાય છે કે જેને લીધે પોતાની ચિત્તવૃત્તિઓ ઉપર પૂરી સત્તા જમાવી શકાય છે; આવી સ્થિતિમાં આવ્યા પછી કર્મનાં આવરણો ઢીલાં પડી જાય છે અને આત્માનો ચૈતન્યપ્રદીપ જળહળતો પ્રકાશવા લાગે છે. આ પ્રકારની અવસ્થા પ્રાપ્ત થયા પછી–પ્રસ્તુત શ્લોકમાં જણાવ્યા પ્રમાણે–જરાનું આક્રમણ રહેતું નથી, મરણનો ઉપદ્રવ ટળી જાય છે અને આધિ, વ્યાધિ, ઉપાધિ, શોક, સન્તાપ વગેરે તમામ દુશ્મનોનો પ્રલય થઇ જાય છે. આવી ઉંચી હદમાં આવ્યા પછી લગારે અવિદ્યાનું વાદળ રહેતું નથી અને એથીજ જન્મરૂપી વૃક્ષ દગ્ધ થાય છે. આ પ્રમાણે પૂર્ણ કૃતાર્થ બનેલો આત્મા પરબ્રહ્મસ્વરૂપી થાય છે. પરબ્રહ્મસ્વરૂપી થવું–સમ્પૂર્ણ પ્રકાશમાન આત્મા બનવું, એજ ક્રમશઃ વધતી ઉન્નતિનું ચરમ ફલ છે. એને માટે અધ્યાત્મના માર્ગમાં અહર્નિશ પ્રયત્નશીલ રહેવું, એજ આ શ્લોકનું રહસ્યભૂત તાત્પર્ય છે.

तेऽपि प्रचण्डा मदनस्य बाणारिछद्राकुलं यैः क्रियते तपोऽपि ।
अध्यात्मवर्माऽपिहिते तु चित्ते निःसंशयं कुण्ठततां भजन्ते ॥७॥

(7)

Before the neverfailing shafts of cupid, even austerities are rendered vulnerable but surely they take no effect on mind armoured with spiritual light.

" તે કામદેવનાં પ્રચંડ બાણો–જે તપની અંદર પણ સેંકડો છિદ્રો કરી મૂકે છે–અધ્યાત્મરૂપ બખ્તરથી ઢંકાયલા ચિત્તને કંઇ ઇજા કરી શકતા નથી; ઉલટાં–તે બખ્તરનો પ્રત્યાઘાત લાગવાથી–તે કામનાં બાણો બુઠાં પડી જાય છે. "—૭

વ્યાખ્યા.

આપણે એ પ્રત્યક્ષ જોઇએ છીએ કે સંસારના સપાટ મેદાનમાં કામનું શાસન કેવું અસ્ખલિત ચાલે છે. આ કામનું પ્રાબલ્ય ત્યાં સુધી છે કે એનાથી કેટલાક મુનિઓ પણ લડથડિયું ખાઇ ગયા છે. ઘોર તપશ્ચર્યા કરનારા તાપસોને પણ આ **કામરાજાએ** ધર્મભ્રષ્ટ કરી નાંખ્યા છે. આવા શૂરવીર કામની સ્હામે થવાને માટે અધ્યાત્મરૂપ **બખ્તર** ધારણ

કરવાની જરૂર છે. એ બખ્તરને ધારણ કરવાથી કામનાં ગમે તેટલાં પ્રચંડ બાણો પણ આઘાત કરી શકતાં નથી.

જે મનુષ્યના મનોમંદિરમાં વૈરાગ્યરસનો પ્રવાહ વહ્યા કરતો હોય, જેના હૃદયપ્રદેશમાં ઉંચી ઉંચી ભાવનાઓનો વજ્રલેપની જેમ લેપ લાગેલો હોય, જેણે પોતાની ઇન્દ્રિયો ઉપર સમ્પૂર્ણ સત્તા મેળવેલી હોય, જેના અન્તઃકરણની વૃત્તિઓ મેરુપર્વતની જેમ નિષ્પ્રકંપ બનેલી હોય, જેનો આત્મા, મહાસાગરની જેમ પૂર્ણ ગંભીરતાં ઉપર પહોંચ્યો હોય, જેની દૃષ્ટિ આત્મસ્વરૂપના લક્ષ્ય ઉપર સ્થિર રહ્યા કરતી હોય, જેના વિચારો દુનિયાના તમામ જન્તુઓ તરફ કરુણાથી પૂર્ણ હોય અને જેનું ચૈતન્ય ત્યાં સુધી વિકાસમાં આવ્યું હોય કે વિષયરૂપ અગ્નિનો સંયોગ થતે પણ જેના શરીરનો એક રોમ પણ વિકૃત ન થાય, એવા મહર્ષિને, તપસ્વિઓ ઉપર પણ વિજય મેળવનાર **કામદેવ** કિંચિત્ માત્ર પણ ઇજા કરવાને સમર્થ થઇ શકતો નથી; તેવા મહર્ષિઓના ચૈતન્ય–તેજથી ઉલટો તે (કામદેવ) ભસ્મીભૂત થાય છે.

अध्यात्मधाराधरसन्निपाते मनोमरौ पुष्यति योगबीजम् ।
पुण्याङ्कुरा निर्भरमुल्लसन्ति सर्वत्र शान्तिः प्रसरीसरीति ॥८॥

अध्यात्मभानौ प्रसरत्प्रतापे मनोनगर्य्यां परिभासमाने ।
कुतस्तमः ?, शुष्यति भोगपङ्कः, कषायचौरैः प्रपलाय्यते च ॥९॥

आनन्दपूर्णां च सुधां समाधिं वितन्वतेऽध्यात्मसुधाकराय ।
स्पृहा यदीये हृदि नाविरासीत् पशुर्नृरूपेण स मोघजन्मा ॥१०॥

(8)

With the pouring down of the shower of spiritual knowledge, the Seed of Yoga takes root in the barren mind, sprouts of merit, shoot forth in abundance and everywhere quietude reigns.

(9)

When Spiritural Light shines resplendent in the city of mind, how can there be any room for the darkness of ignorance ? The mire of desires dries up and the thieves of moral uncleanliness flee away.

(10)

The person with no yearning after the spiritual moonlight productive of blissful and nectarlike concentration lives to no purpose, like a beast though endowed with the form of men.

" **મન**રૂપ મરૂભૂમિ ઉપર અધ્યાત્મરૂપ મેઘ વરસવા માંડે, તો એનું પરિણામ એ આવે છે કે–યોગનું બીજ પુષ્ટ થાય છે, પુણ્યના અંકુરાઓ અધિકાધિક ઉલ્લસિત થવા પામે છે અને સર્વત્ર ઘણીજ શાંતિ પ્રસરે છે. "—૮

" **મન**રૂપ નગરીમાં પ્રખર પ્રતાપને ફેલાવતા અધ્યાત્મરૂપ સૂર્યનો ઉદય થવાથી અન્ધકાર (અજ્ઞાનરૂપ) નો અવકાશ ક્યાંથી રહે ? એ સિવાય તે સૂર્યના પ્રતાપથી વિષયભોગરૂપ કાદવ સુકાઇ જાય છે અને ક્રોધ, માન, માયા તથા લોભ, એ કષાયરૂપ ચોરો ત્યાંથી પલાયન કરી જાય છે. "—૯

" આનન્દપૂર્ણ સમાધિરૂપ સુધા (અમૃત) ને ફેલાવનાર, અધ્યાત્મરૂપ ચન્દ્રની સ્પૃહા જેના હૃદયમાં પ્રકટ થઇ નથી, તે ફોગટ જન્મવાળો મનુષ્ય, મનુષ્યની આકૃતિરૂપે એક પ્રકારનો **પશુ** છે. "—૧૦

વ્યાખ્યા—

એ નવું કહેવાનું રહેતું નથી કે–' આધ્યાત્મિક લાઇન ઉપર આવવાનો આધાર આત્મજ્ઞાન ઉપર રહેલો છે. '

" આત્મા પૃથ્વી નથી, આત્મા જળ નથી, આત્મા અગ્નિ નથી, આત્મા વાયુ નથી, આત્મા આકાશ નથી અને આત્મા રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ તથા શબ્દ નથી. આ તમામ પદાર્થોથી આત્મા નિરાળી વસ્તુ છે. આત્મા એ તમામ પદાર્થોનો માત્ર સાક્ષી છે." આ પ્રકારે સ્વતંત્ર ચૈતન્ય સ્વરૂપ આત્માને સમજ્યાથીજ આત્મા કર્મબન્ધનોથી મુક્ત થઈ શકે છે. આવી પ્રતીતિ, કે–" હું ધોળો છું, હું કાળો છું, હું જાડો છું, હું પાતળો છું, હું કુરૂપ છું, હું રૂપવાન્ છું, હું લંગડો છું. "–મનુષ્યોમાં અનુભવાતી આપણે જોઇએ છીએ; પરન્તુ આ યથાર્થ નથી. શરીરના ધર્મો જુદા છે અને આત્માના ધર્મો જુદા છે. શરીરના ધર્મો આત્મામાં માનીએ, તો એના જેવી એકે મૂર્ખતા કહી શકાય નહિ. જો કે શરીરના સંબન્ધને લીધે વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ–ઉપચારથી શરીરના ધર્મોને 'હું' શબ્દ સાથે લગાવી, ઉપર કહી ગયા તેવા પ્રયોગો વિવેકી મનુષ્યો પણ કરે છે, પરન્તુ કહેવાનો આશય એ છે કે–તેવા પ્રયોગો વ્યવહારની ખાતર કરવા છતાં પણ યથાર્થ વસ્તુસ્થિતિ ભૂલવી જોઇએ નહિ. વસ્તુસ્થિતિએ પોતાના હૃદયમાં એ સમજી રાખવું જોઇએ કે–" તું બ્રાહ્મણ નથી, તું વૈશ્ય નથી, તું ક્ષત્રિય નથી, તું શૂદ્ર નથી; તું ધોળો, લાલ, પીળો કે કાળો નથી; તું જાડો, પાતળો, કાંણો, આંધળો, લૂલો કે ઠુંઠો નથી; તું વ્યાપારી, ગુમાસ્તો, વકીલ, બેરિસ્ટર, ન્યાયાધીશ, દીવાન, કલેક્ટર, કમીશનર, ગવર્નર, કે શાહેનશાહ નથી; તું શરીરમાં બેઠો નથી, તું જમીન ઉપર રહ્યો નથી, તું પુરૂષ, સ્ત્રી કે નપુંસક નથી; તું ઉંચ ગોત્ર કે નીચ ગોત્રવાળો નથી; મા, બાપ, બ્હેન, સ્ત્રી પુત્ર કે મિત્ર તારાં નથી; તું જન્મતો નથી, તું મરતો નથી; તને પાણી ભિંજાવી શકતું નથી, તને અગ્નિ બાળી શકતો નથી;" આ પ્રકારે નિરીક્ષણ કરવાથી વિવેકનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે કે–ઉપર કહી ગયા તેમ–' આત્મા ખરેખર સમસ્ત જગત્થી અત્યંત વિલક્ષણ, નિર્લેપ સચ્ચિદાનન્દમય, અચ્છેદી, અભેદી, અક્રોધી, અમાની, અમાયી, અલોભી, અરૂપી, નિરંજન, નિરાકાર, પૂર્ણપ્રકાશ, પૂર્ણાનંદ, અને પૂર્ણબ્રહ્મ છે.' આવા પ્રકારનો સજ્જડ બોધ અને વિશ્વાસ થયા વગર આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ તરફ પગલાં ભરી શકાતાં નથી. કહ્યું છે કે—

" देहाभिमानपाशेन चिरं बद्धोऽसि पुत्रक ! ।
बोधोऽहंज्ञानखड्गेन तन्निष्कृत्य सुखी भव " ॥

" मुक्ताभिमानी मुक्तो हि बद्धो बद्धाभिमान्यपि ।
किंवदन्तीह सत्येयं या मतिः सा गतिर्भवेत् " ॥

(અષ્ટાવક્રગીતા.)

—" દેહાભિમાનરૂપ ફાંસીમાં હે વત્સ ! તું સદા બંધાયલો છે. માટે '**अहं बोधः**' (હું જ્ઞાનસ્વરૂપ છું) એવા જ્ઞાનરૂપ તલવારવડે તે ફાંસીને તોડી નાંખ, અને એમ કરીને તું સુખી થા. "

" જે મનુષ્યને જેવો અભિમાન હોય છે, તેવી સ્થિતિ તેને પ્રાપ્ત થાય છે. પોતાને **મુક્ત** તરીકે દૃઢતાથી માનનાર મનુષ્ય મુક્તઅવસ્થાને પ્રાપ્ત થાય છે, અને પોતાને બદ્ધ (બંધાયલો) માનનાર બંધાયલોજ રહે છે. અતએવ '**या मतिः सा गतिः**'—' જેવી મતિ, તેવી ગતિ ' એ કિંવદન્તી યથાર્થ ઠરે છે. "

**योऽध्यात्मशस्त्रं वहते प्रतीक्ष्णं भवेद् भयं तस्य कुतस्त्रिलोक्याम्?।
तिरस्कृतो वा नितरां स्तुतो वा नाध्यात्मविद् रुष्यति मोदते च ॥११॥**

(11)

Fearless treads, in three worlds, the man who wields the weapon of Spiritual Light. He who is conversant with spirit is neither pleased nor pained whether extremely eulogised or censured.

" જે મહાભાગ અધ્યાત્મરૂપ સુતીક્ષ્ણ શસ્ત્રને ધારણ કરે છે, તેને ત્રણે જગત્માં કોનાથી ભય હોય ? અધ્યાત્મના માર્ગ પર પ્રગત થયેલા મહાત્માને ભારે તિરસ્કાર અથવા ખૂબ સત્કાર થાય, તો પણ તે રુષ્ટ કે તુષ્ટ થતો નથી. "—૧૧

વ્યાખ્યા.

આધ્યાત્મિક બલમાં આગળ વધેલાઓને લોકોના માન-અપમાનની પરવા રહેતી નથી. તેઓને પોતાના શરીરની શુશ્રૂષા કરવાનો મોહ હોતો